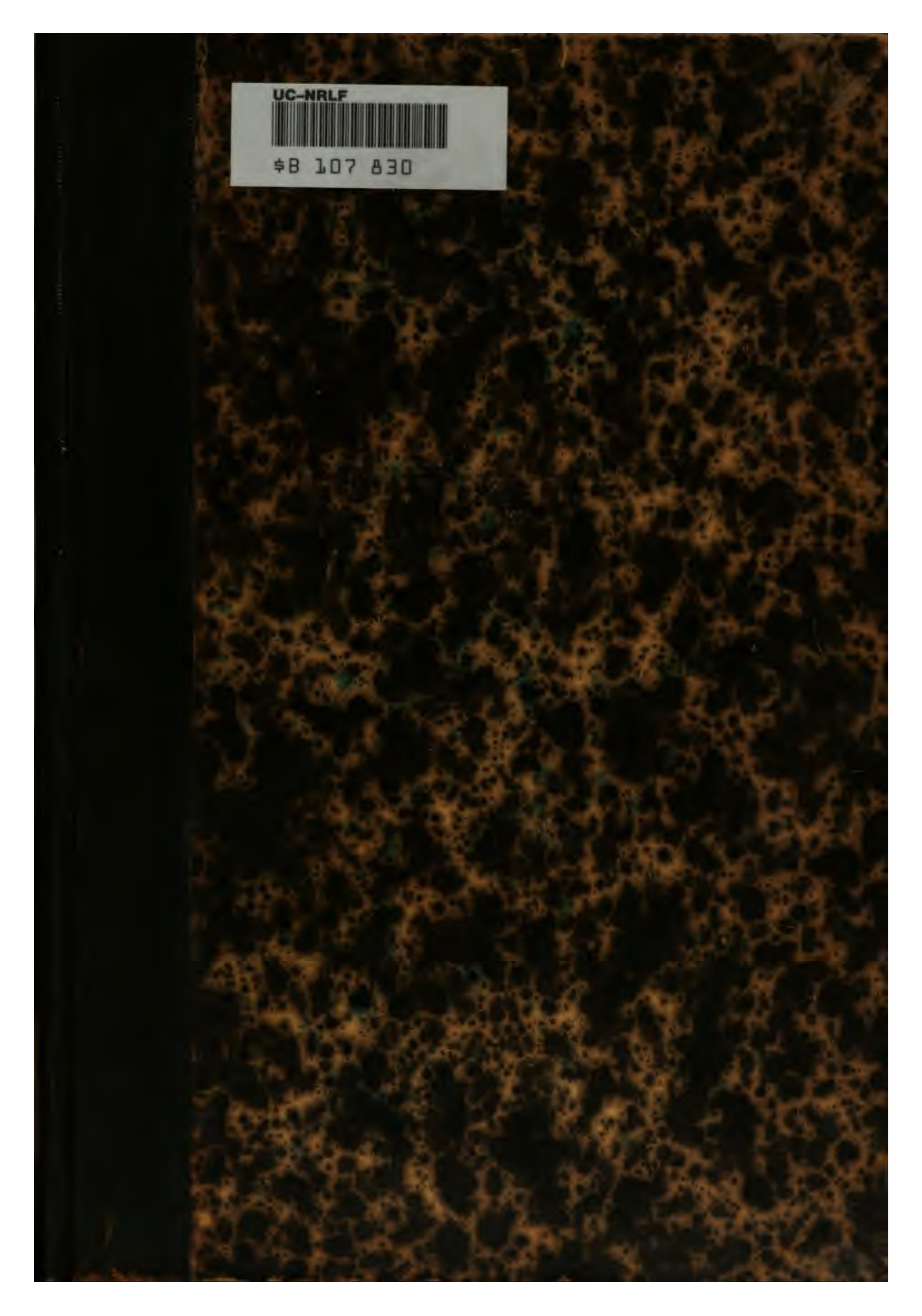
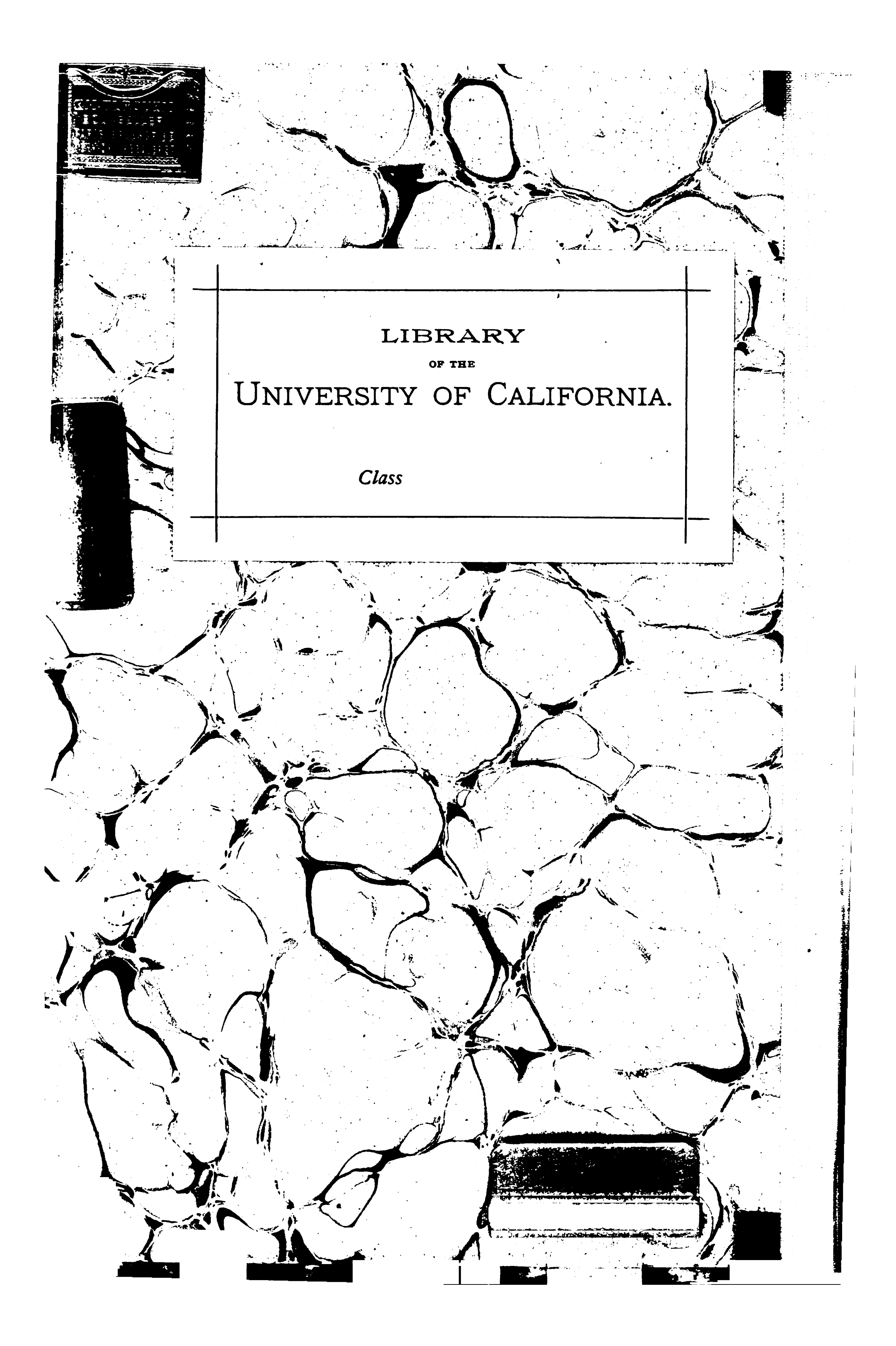
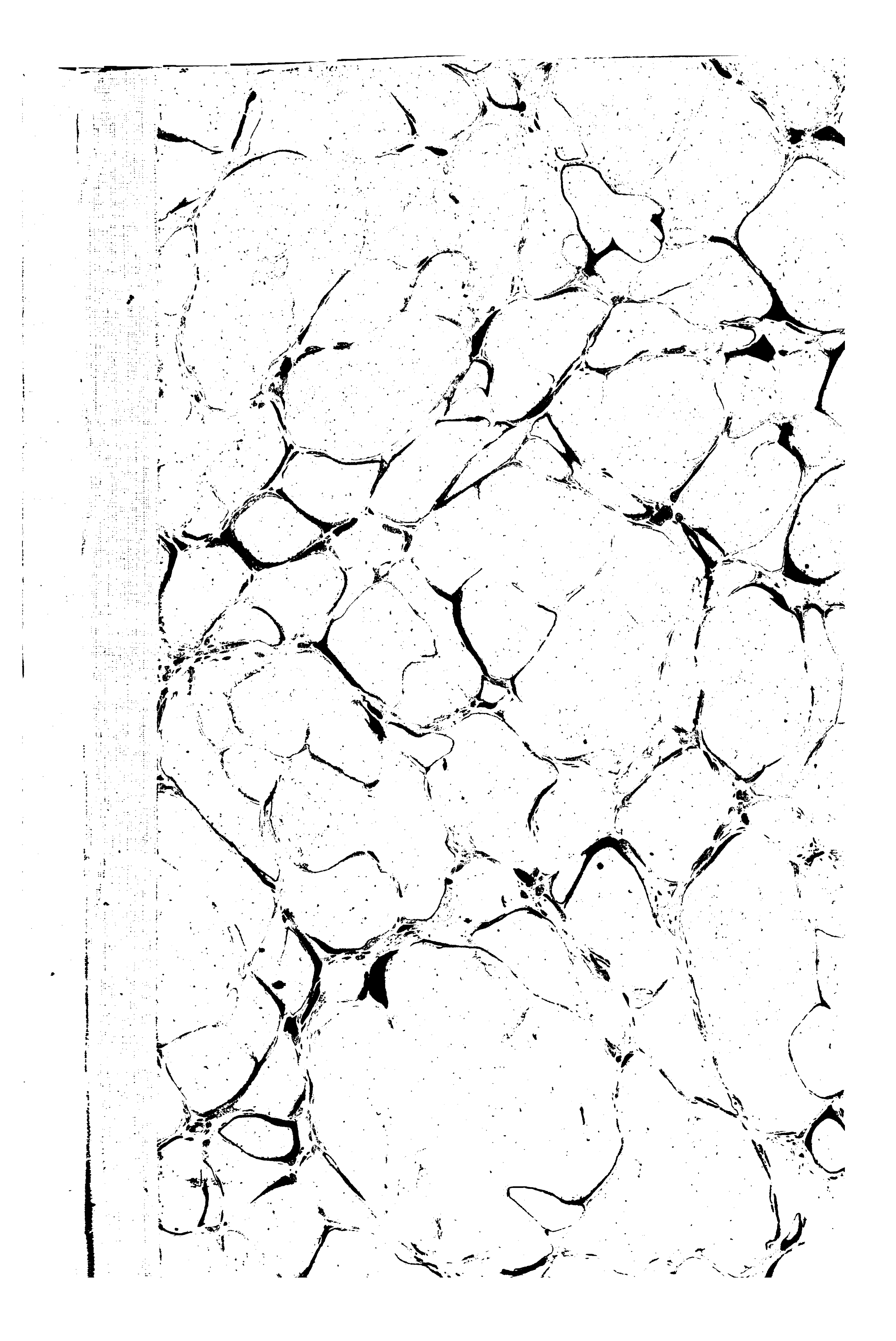

UC-NRLF
$B 107 830



LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.
Class



DE

L'IDÉE DE LA MORT

EN GRÈCE

A L'ÉPOQUE CLASSIQUE

PAR

A. DE RIDDER

DOCTEUR ÈS LETTRES
ANCIEN MEMBRE DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'ATHÈNES
MAITRE DE CONFÉRENCES A LA FACULTÉ DES LETTRES D'AIX



PARIS

LIBRAIRIE THORIN ET FILS

ALBERT FONTEMOING, Éditeur

LIBRAIRE DES ÉCOLES FRANÇAISES D'ATHÈNES ET DE ROME,
DU COLLÈGE DE FRANCE, DE L'ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE
ET DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES HISTORIQUES
4, RUE LE GOFF, 4

1897

DE

L'IDÉE DE LA MORT

EN GRÈCE

A L'ÉPOQUE CLASSIQUE

AVANT-PROPOS

L' « idée de la mort, » c'est-à-dire la manière dont tout être, peuple ou individu, se représente la fin de l'homme, est, parmi nos raisons d'être et d'agir, l'une des plus essentielles. Car il est peut-être inutile de montrer que le sens de la vie même en dépend. Suivant que l'existence s'arrête à la tombe ou qu'elle continue après elle, l'homme borne ses désirs à la terre ou ne cherche au contraire qu'à s'en affranchir : selon les cas, un esprit différent dirige sa conduite, et l'idéal où il tend cesse d'être le même. — Par suite, si nous arrivions à déterminer la manière dont les Grecs ont conçu la mort, nous verrions mieux ce que la vie était pour eux et comment ils la comprenaient. J'ajoute que ce sont surtout ces conséquences pratiques que nous nous proposons ici d'étudier. Par là, notre enquête, de philosophique et d'abstraite qu'elle pourrait être, devient à la fois moins ambitieuse et plus précise.

De ce principe posé se déduit immédiatement une première et importante conséquence. Dans nos recherches, qui sont de fait et d'observation, nous sommes forcés de nous appuyer sur des documents indiscutables, en assez grand nombre et assez probants pour que toute contestation soit impossible : seule leur concordance peut nous permettre d'en tirer quelque conclusion sur l'état d'esprit des Hellènes. Or où trouver ces documents, sinon à l'époque classique, c'est-à-dire aux cinquième et quatrième siècles? Avant le cinquième siècle, les textes sont rares et

poétiques, les monuments figurés trop grossiers et trop imparfaits. A partir du troisième siècle, les témoignages ne manqueraient pas en nombre, mais ils deviennent *littéraires* et perdent singulièrement en sincérité. D'ailleurs les conquêtes d'Alexandre ont déplacé le centre du monde grec, et l'afflux des traditions orientales a modifié les conditions de la vie. — Entre ces deux périodes, l'une de formation hésitante et confuse, l'autre de complexité raffinée et subtile, le cinquième et le quatrième siècle représentent un rare moment d'équilibre : alors le peuple grec est vraiment lui-même, en pleine indépendance politique et artistique, en possession de ses qualités propres, à l'apogée de sa fortune et dans l'épanouissement complet de son caractère national. Si nous avons chance de le connaître jamais, c'est à cette époque surtout qu'il nous faut l'étudier. Plus tôt, il n'est pas encore ; plus tard, trop d'éléments insolites et adventifs l'ont dénaturé. Aux cinquième et quatrième siècles, il se manifeste pleinement et dans son essence même.

Une deuxième conséquence de notre principe est que tout cas exceptionnel devra être par nous négligé. Ce que nous devons rechercher, ce n'est pas l'idée que tel Grec privilégié se sera faite du problème, ce qu'aura songé tel poète ou pensé tel philosophe ; toutes ces opinions particulières représentent mal les idées courantes et communes. D'ordinaire elles les devancent, quoique parfois elles retardent sur elles : rarement elles sont d'accord avec la marche plus lente de l'esprit populaire. Non qu'à la longue, et nous le montrerons nous-mêmes, les conceptions supérieures n'aient pénétré dans les classes inférieures, mais leur action fut nécessairement restreinte et leur influence s'exerça peu à peu. Ce que nous voudrions au contraire étudier, c'est ce que, pendant ces deux siècles, la généralité des Grecs pensa de la mort, ce sont les idées moyennes et les sentiments populaires que seuls nous voudrions déterminer.

Ici, une objection nous arrête : quels sont, dans cette enquête, les documents qui peuvent nous servir? Je consens

qu'il y en ait, à cette époque, de plus nombreux et de plus divers que pendant les périodes qui précèdent. Mais sont-ils bien l'expression des pensées communes et de l' « âme populaire? » Et si d'aventure ils le sont, quel critérium avons-nous pour le reconnaître? Tout texte, par ce fait seul qu'il est *littéraire*, ne traduit-il pas une opinion individuelle, généralement supérieure à l'opinion moyenne, et, malgré l'évidente sincérité des auteurs grecs, souvent modifiée ou exagérée sous sa forme écrite? D'autres fois, nous n'avons même plus les pensées propres du poète ou du prosateur, mais de tel ou tel de leurs personnages. Par exemple avons-nous le droit de rien emprunter aux drames des Tragiques? Non seulement les opinions les plus contradictoires y sont tour à tour exposées, mais les situations sont si particulières et si hors nature, les sentiments si outrés et si rares, que jamais le peuple ne pensa de même, et qu'en tout cas on se tromperait si l'on y cherchait des croyances habituelles et comme de routine. Bien plus, il n'est même pas sûr que ces passions, déjà particulières, n'aient pas apparu telles aux Tragiques même qui les exprimaient, et qu'ils n'aient voulu donner par là l'impression de ces temps lointains où se passaient leurs drames, bref, qu'au lieu d'être contemporaines ou universelles, elles n'aient été historiques ou même préhistoriques? Comment, avec des documents si dépourvus d'une vérité générale et humaine, retrouver l'état d'esprit d'une foule et d'un peuple?

A ces objections, qu'il serait aisé de développer davantage, on peut répondre par plusieurs raisons.

D'abord le mot *peuple*, chez les anciens, et, tout particulièrement, chez les Grecs, n'a nullement le sens qu'il a chez les modernes. Chez nous, c'est une foule, indistincte et confuse, si nombreuse et si complexe, qu'il serait vain de chercher à résumer d'un seul mot ses pensées et ses aspirations : toute définition serait et gratuite et stérile. Sans doute il y avait, dans les démocraties antiques, bien des inégalités et bien des diversités : on y comptait des riches et des pauvres, des instruits et des ignorants, des

intelligents et des faibles d'esprit, des croyants et des incrédules. Mais les disparates étaient bien moindres, et il s'en fallait que les différences fussent aussi sensibles. A tout prendre, les citoyens étaient le petit nombre : de par la constitution même de l'état, grâce à l'organisation de la cité, à l'existence des classes serviles, aux « demi-citoyens, » étrangers ou métèques, une minorité dirigeait les affaires et formait l'opinion. Cette élite, d'esprit curieux, naturellement intelligente, était, de plus, à la meilleure des écoles : la pratique des tribunaux, le soin constant des intérêts publics, la vue des œuvres d'art, le spectacle des fêtes, l'audition des drames sacrés, tout contribuait à l'affiner et à développer son goût. Par suite, le peuple était, infiniment moins que partout ailleurs, séparé de la classe lettrée : les auteurs, poètes, historiens ou philosophes, étaient, ou peu s'en faut, à son niveau, ou tout au moins n'exprimaient rien qu'elle ne pût comprendre. Aussi partageait-elle en quelque mesure leurs sentiments et leurs pensées. Et nous sommes assurés de trouver dans ces textes écrits plus d'un endroit où les idées courantes n'ont pas été modifiées ; la forme en est seulement plus pure et plus saisissante, mais le fond est le même, et, sur ces points, l'auteur était en communion complète avec son auditoire ou ses lecteurs.

Malgré cette conformité de pensée générale entre les écrivains et le public, il pouvait y avoir des cas où l'opinion exprimée était particulière à celui qui l'énonçait et la développait. Les jugements individuels ne sont guère plus rares dans la littérature grecque que dans toute autre littérature. Mais la difficulté de les distinguer, qui n'est parfois que trop réelle, n'est pas particulière à notre étude. En tout état de cause, il est souvent malaisé de séparer les cas où l'auteur parle et où il fait parler ses personnages, ceux où il donne son opinion et ceux, au contraire, où il exprime l'opinion générale. Si délicat que soit le discernement de ces conjonctures diverses, il ne semble pas qu'il soit impossible, et il n'a guère arrêté les historiens de la littérature. Aussi bien la difficulté est d'ordre

prévu, et, partout où nous pourrons nous appuyer sur une série d'opinions concordantes, nous serons sûrs qu'il n'y a pas là simple coïncidence ni rencontres purement fortuites : nous y verrons l'expression d'un sentiment commun et d'idées généralement reçues. Dans tel ou tel cas isolé, nos exemples pourront être contestés ; nous mettrons notre effort à réduire le nombre des objections possibles et à ne rien avancer qu'une série de témoignages semblables n'établisse et ne vienne confirmer.

Quant aux poètes tragiques, ce serait se tromper étrangement que d'y voir, comme dans certains poètes alexandrins, des érudits et des archéologues. Ils se préoccupaient fort peu de reconstituer les choses du passé et d'établir, entre les légendes qu'ils mettaient en scène et l'époque historique à laquelle ces fables les reportaient, une liaison manifeste et sensible. La civilisation mycénienne, depuis longtemps disparue, leur était absolument inconnue, et l'on eût fort étonné Sophocle si l'on avait donné pour décor à ses tragédies les palais qu'avaient habités les anaktes achéens ou minyens. Les poèmes homériques, si éloignés encore des faits qu'ils chantaient, et dont quelques parties étaient par contre si voisines de leur époque, formaient presque toute leur science et satisfaisaient à toute leur curiosité. Sauf des cas exceptionnels et tenant à de rares coutumes disparues, ils n'imaginaient pas leurs personnages autrement que comme des contemporains ; ils leur prêtaient les sentiments et les passions qu'ils auraient eux-mêmes ressentis, les pensées qu'ils auraient eues à leur place. Comme ces sentiments, ces idées étaient celles de tout Athénien, celles des juges qui décidaient du combat dramatique, comme des simples spectateurs qui les entendaient et qui les voyaient exprimer. — D'autre part, il est vrai que le sujet choisi imposait certaines conséquences nécessaires et que les passions étaient parfois outrées, comme il convenait à des situations singulières et tout exceptionnelles, mais on sait avec quel art et quel souci de la vérité les poètes attiques ont su atténuer ces discordances et rendre vraisemblable et humain

le drame étrange et barbare qu'ils avaient à traiter. D'ailleurs, les mêmes légendes ont été souvent mises à la scène, par Eschyle comme par Sophocle, par Euripide comme par tous les dramaturges secondaires dont les pièces ne nous ont pas été conservées; dans ces chefs-d'œuvre, les passions dominantes, imposées par la situation, étaient forcément identiques; d'où venait pourtant la différence des drames? De ce que la forme où s'exprimaient ces sentiments était infiniment variée et diverse, de ce que les arguments employés n'étaient pas les mêmes et que l'esprit en était parfois opposé. Or ces raisons, auxquelles chaque poète a recours, ne sont pas toutes imaginées par lui; le fond en est emprunté aux idées courantes et aux arguments populaires. Et c'est ainsi que, la part faite de l'individualité du poète, les tragédies peuvent nous représenter des conceptions de la vie différentes, et nous montrer, d'époque en époque, le progrès des opinions moyennes.

Enfin, à supposer même que tous les documents écrits soient suspects de particularisme et d'exagération, ne nous reste-t-il pas la ressource des monuments figurés? Je sais qu'ici encore il faut faire des réserves et ne pas oublier les conditions mêmes de l'art; toute peinture ou tout bas-relief n'a pas pour premier et pour unique objet de nous instruire, ni même de nous émouvoir; la manière dont un sujet donné est traité, le choix des détails, le style même de l'œuvre peuvent trahir indirectement, voire même involontairement, une intention déterminée chez le peintre ou chez le sculpteur, mais une interprétation, souvent délicate et dangereuse, est alors nécessaire. — Cette réserve faite, nous sommes sûrs d'avoir là des œuvres qui répondent au goût public, car non seulement elles étaient vues et appréciées par tous, mais la plupart des monuments funéraires étaient faits à l'avance et devaient s'appliquer sans distinction, et souvent sans ajustage ni raccord, à tous les cas que l'on pouvait prévoir. N'étant faits pour personne, ils devaient convenir à tous; aussi devaient-ils exprimer des idées courantes et représenter la moyenne

des exigences populaires. — Nous avons donc là tous les éléments d'une contre-enquête dont les résultats sont décisifs et incontestés. Si elle confirme nos premières conclusions, auxquelles l'étude des textes nous aura seule conduits, nous pourrons être assurés que celles-ci sont certaines ou du moins les plus certaines qu'il se puisse. Nous aurons atteint, par ces recherches successives et contradictoires, à toute la vérité que comporte notre sujet.

Pour toutes ces raisons, il ne semble pas que nous nous proposions rien qui soit irréalisable, ni qu'il nous soit impossible d'atteindre. Les idées moyennes sont, en Grèce plus qu'ailleurs, exprimées par les écrivains; ceux-ci formeront donc les éléments premiers de notre étude. En y ajoutant les usages et les lois funéraires, les influences des religions mystiques, et, en dernier lieu, les monuments, nous aurons les moyens les plus divers de connaître les idées courantes et les sentiments communs à tous les Grecs. Si nous y échouons, la faute en sera, non aux ressources insuffisantes que nous aurons eues à notre disposition, mais à l'emploi mal habile que nous en aurons fait.

Ainsi, l'objet de notre étude reste nettement défini. Nous voulons rechercher, — et nous avons montré que nous pouvions le faire, — comment les Grecs du cinquième et du quatrième siècle se représentaient leur mort prochaine et quelle influence ces idées pouvaient avoir sur leur conduite et sur leur manière d'envisager la vie.

Or, il nous semble, — et nous essaierons de le démontrer par la suite, — que, sur ce point essentiel, les idées des Hellènes ont changé du tout au tout dans la période même que nous étudions. La mort, d'abord tenue, ou peu s'en faut, pour complète et totale, est bientôt presqu'universellement regardée comme un moment de transition et comme un simple changement de l'être : par suite, la vie, d'abord principe unique d'action, tend à n'être bientôt plus que la préparation, plus ou moins directe et sérieuse, à une existence ultérieure et prochaine.

Dans ces conditions, notre plan sera simple.

Dans une première partie, nous chercherons comment,

au cinquième siècle, les Grecs se représentaient communément la mort et quelles conséquences pouvaient entraîner ces idées courantes. Nous verrons quelle conception toute contraire ils avaient de la vie, comment elle résultait de la précédente, et, dans une certaine mesure, la corrigeait. Enfin nous montrerons l'importance de ce principe de l'action qui procédait à la fois des deux doctrines précédentes, mais qui les complétait et les ennoblissait, et qui fit la grandeur de la Grèce.

Dans une deuxième partie, nous étudierons les tendances contraires et nouvelles qui viennent modifier cet état d'esprit. Nous verrons comment ces idées, contenues en germe dans les usages funéraires, en ont été lentement dégagées sous l'effort commun des écrivains et des religions mystiques. Si l'évolution n'est pas, il s'en faut, terminée au quatrième siècle, nous n'en montrerons pas moins l'influence qu'elle avait déjà sur la conception de la vie.

Une troisième partie, consacrée aux monuments figurés, servira tout à la fois de contre-enquête et de résumé. Nous y verrons ce changement se préparer et se manifester peu à peu, et nous assisterons à la modification, lente, mais certaine, des représentations comme des idées funéraires.

Enfin, dans une brève conclusion, nous chercherons ce que la Grèce a pu gagner ou perdre à cette révolution religieuse et morale.

PREMIÈRE PARTIE

CHAPITRE PREMIER.

L'IDÉE DE LA MORT.

I

« Si l'amour de la vie est enraciné dans notre âme, » disait un héros d'Euripide, « c'est que nous savons ce que c'est que vivre : l'inexpérience de la mort fait qu'un chacun craint de quitter la lumière du soleil (1). » On ne saurait mieux rendre l'incertitude dans laquelle les Grecs restaient sur la nature de la mort, ni la crainte qu'engendrait cette incertitude.

Définir les différentes conceptions que l'imagination hellénique s'est faites de l'existence après la mort serait ici hors de propos. Elles se ressemblent toutes en ce que cette existence, là où elle reste concédée à notre être, est réduite au minimum. C'est ce sommeil sans fin dont parle un chœur de l'Orestie (2), l'engourdissement sans conscience et sans joies.

Autant dire que le mort, de ce fait qu'il n'est plus, *n'est plus rien*, en effet (3). Toutes les preuves tangibles et palpables que nous avons de l'existence se sont évanouies, le corps, insensible et inactif, se consume peu à peu : comment accorder à ces débris l'être qui suppose la force énergique et constante ? — Aussi qu'importent aux morts des sépultures magnifiques? C'est une

(1) Euripide, fr. 808 (Didot), v. 10-11 (= Nauck, 816).
(2) Eschyle, *Agamemnon*, v. 1452.
(3) Euripide, *Alceste*, v. 381, 387.

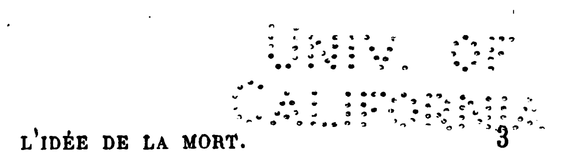
vaine satisfaction donnée à l'orgueil des vivants (1), un étalage inutile de pompe : ce qui n'est plus n'en peut concevoir aucune joie.

De même pourquoi s'occuper de ceux qui ne sauraient revenir à la lumière (2)? Pourquoi tenter de les venger? Composés d'un fantôme et d'un peu de terre, leurs éléments retournent au néant : de rien qu'ils étaient, de nouveau rien ils deviennent (3). C'est par ironie que sur les stèles de leurs tombes, leurs héritiers leur adressent le « réjouis-toi, » le sacramentel χαῖρε : il ne saurait être question pour eux de joies et de bonheur (4). Ils partent pour un monde où « telle n'est pas la coutume (5). »

Une conception très répandue, moins consolante, s'il est possible, que l'anéantissement total, faisait de leur être une part de la terre commune. Les Grecs observaient tous les jours que les ossements engraissaient et enrichissaient le sol : rien ne restait du corps que cette force nouvelle donnée aux sucs nourriciers. Il semble qu'ils aient cru réellement que le mort était de la terre, que son existence, — si elle méritait ce nom, — se confondait avec celle de la glèbe, qu'elle avait même inertie et même inconscience. « A l'intérieur de la terre, » dit Theognis, « je reposerai comme une pierre sans voix (6) » ou comme du terreau noir (7). Malheureux le mort qui ne sera plus et ne sera que de la terre (8). La vie, comme un ferment, se mêle et pénètre « dans le sol ensanglanté (9). » Et terrible est cette perspective, car l'ensevelissement durera l'éternité.

Certes, ceux qui craignaient, par lâcheté ou par faiblesse, les responsabilités et les douleurs de la vie, se consolaient en pensant que nulle affliction n'atteignait plus cet insensible. Soustrait aux joies, il l'était aussi aux souffrances. Ces morts ne connaissent pas les maladies, ni aucun autre des maux (10). Aucune douleur ne les touche (11), ni aucune affliction (12). Vaine-

(1) Euripide, *Suppliantes*, v. 1250.
(2) Eschyle, *Agamemnon*, v. 574.
(3) Euripide, fr. 537 (Didot) = Nauck, 532.
(4) Euripide, *Oreste*, v. 1082-4.
(5) Eschyle, *Euménides*, v. 426.
(6) Théognis, v. 568-9.
(7) Idem, v. 878.
(8) Sophocle, *Electre*, v. 244-5.
(9) Eschyle, *Les Sept*, v. 921-3.
(10) Euripide fr. 821 (Didot) = Nauck, 833.
(11) Sophocle, *Œdipe à Colone*, v. 955. — *Trachiniennes*, v. 1173.
(12) Sophocle, *Electre*, v. 1170.



ment on croirait les déshonorer. Frapper de la lance un rocher, maltraiter des cadavres, même résultat : pas plus que la pierre, le mourant ne saurait souffrir (1).

Il ne faut pas se tromper à ces considérations trop spécieuses. Les Grecs ont de tout temps su défendre les mauvaises causes. Réussissaient-ils à se faire illusion lorsque, pour se consoler de la mort prochaine, ils la montraient et sans douleurs et sans souffrances ? A supposer que par instants ils y soient parvenus, l'illusion durait peu. Torturés par des maux intolérables, ils pouvaient s'écrier que les morts échappaient à ces fléaux. Il n'y avait rien, dans cette insensibilité trop absolue des cadavres, qui pût consoler les mortels de l'approche du trépas, rien surtout qui pût les soustraire à la crainte des derniers moments.

On objectera que ces croyances désolées n'étaient pas les seules. Il s'y mêlait les espérances d'un meilleur destin, les promesses d'une autre vie, plus douce et moins hasardeuse que cette existence terrestre. Mais jamais ces promesses n'étaient pleinement consolantes, car on n'osait s'y reposer : c'étaient de brillantes hypothèses, d'autant plus dangereuses et plus fallacieuses qu'elles paraissaient plus séduisantes.

« Si la piété trouve grâce auprès de Perséphone, » dit une épitaphe athénienne, « il est juste que, morte, tu aies part à cette faveur (2). » Triste consolation qui procède d'un vœu incertain! Combien peu de chance avait-on que le souhait fût par hasard réalisé! — Si tu m'écoutes, ô mon père, supplie Electre, arrive près de tes enfants qui t'invoquent (3). Qu'Agamemnon, s'il l'écoutait, dût exaucer sa prière, elle ne pouvait en douter, mais pouvait-elle espérer que son père l'écoutât? — Ailleurs, elle parle d'honneurs funèbres à rendre, s'ils trouvent là-bas (chez les morts) quelque faveur (4). — Quand Alceste meurt, victime de sa piété, plus que de son amour conjugal, le chœur n'a d'autre consolation à invoquer qu'un espoir incertain de récompense supra-terrestre : si les bons ont là-bas quelque avantage, puisses-tu, chante-t-il, en avoir ta part et faire cortège à l'épouse d'Hadès (5)! — Il est assuré qu'elle mérite d'être récompensée, mais il doute s'il y a quelque récompense.

De même Astydamas, disciple pourtant d'Isocrate, fait encore

(1) Euripide, fr. 176 (Nauck).
(2) *C. I. A.*, II, 2225 (Kaibel, 62. — Cougny, III, 2, 143. — Hoffmann, 116).
(3) Euripide, *Oreste*, v. 1231-2.
(4) Sophocle, *Electre*, v. 355-6.
(5) Euripide, *Alceste*, v. 744-6.

dire à un de ses personnages : « Réjouis-toi, si l'on se réjouit sous la terre. Et je le crois..., car il y a lieu d'avoir joie quand on a oublié les maux (1). » Le motif qu'il invoque est une réflexion personnelle, celle même que nous rappelions tout à l'heure. Les morts ne souffrent pas. S'ensuit-il qu'ils soient heureux? Et pourtant, même cette froide consolation est présentée comme n'étant qu'une hypothèse!

Dans ces conditions, on voit ce que pouvait être pour les Grecs la doctrine de l'immortalité de l'être. Sans doute ils n'ont jamais, à proprement parler, nié qu'il continuât quelque chose de l'homme après la mort, ils n'ont jamais affirmé que l'existence terrestre fût la seule qu'ils dussent connaître et que rien ne devait lui succéder. Si, comme dans quelques-uns des textes que nous avons cités, ils ont parfois semblé le soutenir, c'est sous l'effet de quelque mal imprévu, découragement soudain ou douleur trop violente, jamais ils ne l'ont sérieusement, ni véritablement cru. D'ailleurs, à supposer même que la modération naturelle de leur esprit ne les eût pas empêchés de décider ainsi de l'avenir, tous leurs usages funéraires étaient, comme nous le verrons, en contradiction complète avec cette négation. Tous supposaient que le mort survivait et même qu'il était puissant dans la tombe; parfois même il pouvait l'être plus, une fois trépassé, qu'il ne l'avait jamais été lorsqu'il était en vie. Aussi ne saurait-on parler, au sens propre du mot, d'une fin absolue, ni d'une mort totale de l'être.

Mais, si l'on y réfléchit, qu'était au juste cette immortalité, ou, pour parler plus exactement, cette prolongation de l'existence terrestre? S'il y avait certitude, ou du moins croyance commune sur le fait, les divergences commençaient à l'application. Nous avons vu que les conceptions les plus différentes avaient cours sur la nature de l'autre vie : comment se reconnaître et où se fixer dans ce chaos de contradictions? L'esprit singulièrement précis des Grecs devait souffrir au plus haut point de cette ambiguïté, et cette incertitude les rassurait moins peut-être que l'assurance la plus désolante. — D'ailleurs, si l'on savait que l'être continuait, qui pouvait affirmer que le mort était heureux? Il était puissant, soit; mais la puissance suffisait-elle, était-elle même une jouissance pour lui et non une cause nouvelle de tourments? Aussi bien ne connaissait-on guère que les mauvais effets de ce pouvoir surnaturel : ce désir

(1) Astydamas, fr. 5, Nauck, p. 779 (= Stobée, *Flor.*, 120, 15).

de vengeance, qui se manifestait d'une manière parfois si imprévue, supposait un esprit inquiet, un être errant, sans réalité fixe, sans joies certaines et sans jouissances, dépendant des hommages des vivants et du culte qu'on lui rendait? Et Homère n'avait-il pas prêté à son Achille le regret de la vie et le désir de retourner sur terre, fût-ce pour y peiner, fût-ce pour y souffrir sans renommée?

Par suite, cette existence, tout incertaine, obscure et malheureuse que les Grecs pouvaient entrevoir après la tombe ne valait, au demeurant, guère plus que l'anéantissement total. En fait, les Grecs n'espéraient rien après la mort : peu leur importait que leur être continuât longtemps encore une vie fugitive, presque irréelle; la seule vie qu'ils aimaient et à laquelle ils pouvaient tenir, celle-là cessait irrévocablement et s'éteignait avec le corps. L'idée que les Grecs avaient de la mort était, en fait, celle d'une fin après laquelle nul commencement ne venait, celle d'un arrêt brusque et complet, sans rappel et sans rémission.

II

On aperçoit immédiatement les conséquences possibles de ce principe, et à quels dangers, si rien ne fût venu le combattre, il eût pu exposer la Grèce.

Si toute vie cesse à la mort, si le trépas arrête toute jouissance et toute joie, l'homme, assuré de ne plus être heureux après cette terre, désirera d'autant plus vivement l'être encore pendant qu'il le peut. Plus le temps est borné où il peut ressentir quelque plaisir et plus il cherchera l'occasion d'en ressentir. Toute fin supérieure lui étant refusée, il ne tendra qu'à des fins inférieures et toutes terrestres. Toute son activité et toute son ingéniosité n'auront désormais pour but que la satisfaction de ses instincts et de ses passions, et il est inutile d'ajouter que, parmi ces penchants, les moins nobles seront de préférence recherchés.

Le danger de cet « hédonisme » (1) est qu'il rend bientôt incapable d'agir. L'homme s'interdit toute fatigue inutile, toute dépense de forces superflue. Pourquoi peiner pour ce qui ne saurait lui rapporter? N'ayant d'autre culte que lui-même, il

(1) Ce mot, forgé par les historiens de la philosophie, a l'avantage d'être de signification très nette.

n'a pas non plus d'autre fin. Aussi n'a-t-il pas de peine à découvrir que beaucoup d'efforts se résoudraient pour lui en travaux sans résultat : comme le plaisir serait hors de proportion avec les moyens employés, il s'interdit ces recherches et ces ambitions. Il vit de la façon la plus étroite, la plus bornée, la plus égoïste, mais aussi la moins pénible. Il agit le moins possible, pour souffrir le moins possible et jouir le plus longtemps de l'existence.

Outre l' « hédonisme », une autre conclusion peut s'imposer à lui. Si tout finit avec la mort, celle-ci devient la cause unique qui trouble le cours de ses joies et la suite de sa vie. Comme le mal lui est supérieur et qu'il ne peut rien contre lui, il se prendra à le craindre d'une terreur intense et irraisonnée : des peurs superstitieuses le saisiront sans motif. A chaque instant, il pensera qu'il va mourir et que ce peu de joies qui lui est départi va cesser tout à coup. Aussi ne vivra-t-il plus qu'à demi, opprimé sous ce poids moral, de jour en jour plus accablant. Toute action imprudente pouvant hâter sa fin prochaine, il agira le moins possible et renfermera en lui-même toutes ses pensées comme toute son ambition.

Et, chose curieuse, cet « hédonisme », comme cette crainte de la mort ont une même conséquence : le suicide. Ainsi privé d'agir, pour éviter toute souffrance excessive, l'homme n'a bientôt plus de goût à être, comme la crainte perpétuelle du trépas l'empêchera de goûter aucune de ces jouissances terrestres qu'il sait lui être seules réservées. Aussi, pour abréger ses angoisses quotidiennes, n'hésitera-t-il pas souvent à en supprimer la cause même, l'existence qui l'y expose et l'y contraint.

Ainsi, de ce fait qu'ils ne croyaient pas à la continuation de l'être après la mort, les Grecs étaient exposés à ces deux suites du matérialisme populaire, l' « hédonisme » et la crainte excessive de la mort. Nous allons voir qu'ils n'échappèrent entièrement ni à l'une, ni à l'autre de ces conséquences.

III

Celui-là est heureux qui l'est au jour le jour, chante le chœur des *Bacchantes* (1). C'est le conseil le meilleur que l'on puisse donner aux mortels (2). C'est bien peu que la vie, dit Amphitryon

(1) Euripide, *Bacchantes*, v. 910-1.
(2) Nauck, *frag. trag.* (95 des *adespota*).

aux vieillards ; traversez-la le plus agréablement possible, passant, sans tristesse, du jour à la nuit (1). Simonide de Kéos (2) est ici de l'avis de Théognis (3). Tous vantent la vie voluptueuse et que le plaisir emplit tout entière.

De fait, la doctrine ne resta pas théorique. Elle fut maintes fois appliquée, au moins dans la Grande-Grèce, pays de vie facile et de mœurs relâchées. C'est ainsi que, suivant un dicton tarentin, les hommes ont tort de rechercher les fatigues et de vivre ainsi toujours dans l'attente de la vie véritable. Les Tarentins, eux, ne recherchent que les banquets et les plaisirs. Aussi vivent-ils en effet (4). C'était bien là tout ce qui leur restait de l'existence et ils avaient raison d'y porter leurs efforts. — Phys, roi de Paphlagonie (5), Nysaios, tyran de Syracuse (6), ne connaissaient aussi que les plaisirs de la table. C'étaient des voluptés certaines et qui du moins ne les tromperaient pas.

Il est certain, — et nous le verrons par la suite, — que cette conception de la vie n'était pas la seule, mais on ne peut nier qu'elle se rattachât de la manière la plus directe à la manière dont les Grecs se représentaient la mort. Et l'on aperçoit, sans qu'il soit nécessaire d'y insister, à quel point l' « hédonisme » devait arrêter tout effort sérieux et entraver toute énergie.

IV

On a coutume, — et je ne veux pas y contredire, — de vanter chez les Grecs l'équilibre parfait des facultés, de louer leur calme et leur sérénité d'âme, d'exalter l'esprit de résignation avec lequel ils savaient accepter les arrêts du destin, bref de se les représenter comme uniquement soucieux d'atteindre, dans leur conduite, à cette harmonie qu'ils regardaient comme divine et où ils voyaient avec raison le plus haut effort de l'esprit humain. On ne saurait nier pourtant que, si telle fut en effet leur ambition, ils purent assez rarement la satisfaire, car, pas plus

(1) Euripide, *Hèraklès*, v. 503-5.
(2) *Revue des Etudes grecques*, 1890, p. 46.
(3) Théognis, v. 1071-2.
(4) Théopompe, fr. 260 (Müller, I, 322).
(5) Théopompe, fr. 198 (Müller, I, 311).
(6) Théopompe, fr. 213 (Müller, I, 313).

que les autres hommes, ils ne furent maîtres de leur sort, ni de leurs émotions. De fait, toute leur philosophie ne les empêcha pas de craindre la mort et de la considérer comme le plus lourd des maux (1).

Comment ne l'auraient-ils pas crainte, en effet, puisqu'elle venait les arracher à cette terre où étaient toutes leurs affections et toutes leurs joies? Comment, puisqu'ils sont tous (2), les bons comme les mauvais (3), les riches comme les pauvres, soumis, sans rançon (4), à la loi de finir un jour, comment désireraient-ils ce qu'amènera trop tôt leur destin (5)? S'ils semblent parfois oublier l'approche du trépas, s'ils paraissent le rechercher dans les combats, c'est qu'ils sont dupes d'une illusion. Chacun des combattants croit qu'il sera seul épargné, que la mort fauchera son voisin. Si, au moment de voter une expédition, elle surgissait à ses yeux, la folie de la guerre n'aurait pas dépeuplé la Grèce (6). Les plus arrogants s'enfuient, quand ils voient Hadès menacer leur existence (7).

Aussi, la crainte de la mort était commune à tous, au plus fortuné comme aux pauvres et aux déshérités. L'esclave même, cet être inférieur, ne peut s'empêcher d'y penser toujours (8). L'une des preuves finales alléguées par Socrate est précisément cette peur de la mort; elle est si bien innée dans l'homme, qu'un Dieu seul a pu en douer sa créature (9). De même encore, le supplice ingénieux auquel les Immortels avaient soumis Tantale était la crainte incessante et toujours renouvelée de mourir une seconde fois, ἀεὶ χρόνον διατρίβειν φοβούμενος μὴ δὶς ἀποθάνῃ (10).

Plus affreux que la mort devient, par suite, une épithète par laquelle les Grecs expriment les calamités les plus intolérables, dont l'idée même leur semblait insoutenable. L'ingratitude des enfants envers leurs parents était un de ces fléaux (11). La vieillesse en était un autre (12); mais, en la maudissant, les Grecs

(1) Aristophane, *Grenouilles*, v. 1394.
(2) Aristophane, fr. 452 (Kock).
(3) Simonide de Keos, 1, v. 10 et suiv. (Bergk).
(4) Théognis, v. 725.
(5) Sophocle, fr. 867 (Nauck).
(6) Euripide, *Suppliantes*, v. 485.
(7) Sophocle, *Antigone*, v. 580-1.
(8) Euripide, fr. 958 (Nauck).
(9) Xénophon, *Mémorables*, 1, 4, 7.
(10) Xénophon, *Economiques*, 21, 12.
(11) Théognis, v. 273.
(12) Mimnerme, 1, v. 5 (Bergk).

n'étaient pas sincères. Elle n'était pas plus tôt venue qu'ils la préféraient au trépas (1).

Aussi ne se résignaient-ils pas à croire qu'un tel fléau pût être la condition nécessaire de la nature humaine. Il fallait qu'une cause supérieure, divinité jalouse ou châtiment supraterrestre, ou se jouât méchamment de l'homme, ou le punît de forfaits inconnus. Tantôt c'est Arès qui se repaît du sang des mortels (2), tantôt la Fatalité, champ funeste, dont la moisson est la mort (3). A cette conviction se rattache la croyance, fréquemment exprimée par les poètes et les historiens, que les crimes inexpiés des ancêtres poursuivent leurs descendants. Le châtiment, sous quelque forme qu'il s'exerçât, était toujours la mort. Le mystère qui s'attachait à ces exemples tragiques, les leçons mémorables qu'on en tirait ajoutaient à la frayeur naturelle qu'on avait de la mort.

V

Il ne faudrait pourtant pas croire que le peuple grec vécût dans l'oppression continuelle et dans la terreur non ralentie de la mort. Avec leur imagination singulièrement vive et leur mobilité, toute méridionale, d'impressions, les Grecs avouaient de bonne grâce, et sans pudeur aucune, tout sentiment qu'ils ressentaient. Aussi n'hésitaient-ils jamais à se contredire et ne cessaient-ils point alors d'être naïfs et sincères. Quand ils pensaient à la mort, ils la craignaient et s'effrayaient de sa venue prochaine, mais rien ne les contraignait d'y penser toujours. Et ils étaient trop insouciants, ils avaient l'esprit trop libre de préjugés superstitieux pour ne pas goûter sans réserves la belle vie facile qui leur était faite et pour s'inquiéter outre mesure d'un mal qu'ils ne pouvaient empêcher.

La preuve qu'ils n'avaient pas l'esprit tourné uniquement de ce côté, c'est que leur enfer n'était pas, comme celui des Etrusques, peuplé de figures grimaçantes et hideuses qui maltraitaient et torturaient le mort. Certes, nous verrons qu'ils avaient aussi leurs monstres infernaux, mais ils étaient et moins nombreux et réservés à la punition de crimes tout exceptionnels. Pour toute autre faute, comme pour le commun des trépassés,

(1) Antiphane, fr. 238 (Kock).
(2) Eschyle, *Perses*, v. 230.
(3) Eschyle, *Les Sept*, v. 588.

si les joies étaient incertaines et précaires, les douleurs étaient rares et l'absence de plaisirs était peut-être la plus forte d'entre elles.

Mais la raison principale est que leur conception de la vie était différente ; non seulement ils la tenaient pour agréable et pour souverainement désirable, mais ils la regardaient comme un bien divin, et la crainte d'en être un jour privé ne pouvait, ni ne devait même, les empêcher d'en jouir librement. En agir autrement eût été non seulement folie, mais presque un sacrilège, tant l'existence leur paraissait une faveur qu'ils n'avaient pas méritée et dont ils étaient comptables envers les dieux mêmes. Aussi se fussent-ils jugés impies, s'ils l'avaient souillée d'un regret et s'ils l'avaient profanée par leurs plaintes.

CHAPITRE II.

L'AMOUR DE LA VIE.

I

Xénophon nous raconte dans l'*Anabase* une curieuse scène. Ses soldats, volontiers las, comme tout Grec, d'être commandés par le même chef, l'accusaient, entre autres griefs, de cruauté. Il aurait, disaient-ils, frappé brutalement un des leurs qui portait un malade. Voici quelle fut la défense de Xénophon. Ayant envoyé cet homme en avant, il le trouve avec l'arrière-garde en train de creuser une fosse pour y ensevelir celui qu'il portait. De quoi il ne put que le louer. Mais il advint que le moribond eut une contraction de la jambe. Aussitôt les assistants de crier qu'il vivait. « Qu'il vive tant qu'il voudra, » dit le soldat : « je ne le porterai pas davantage. » Sur quoi Xénophon le frappa. Vainement l'autre tenta de se défendre en alléguant que le moribond mourut par la suite. « Et nous aussi, » dit Xénophon, « nous mourrons tous : est-ce une raison pour qu'il faille nous enterrer vivants ? » Les assistants lui donnèrent raison et s'écrièrent qu'il avait été trop clément (1).

Une telle anecdote serait inexplicable si le culte des morts était la seule excuse de la conduite de Xénophon. Le moribond n'était pas mort et il ne pouvait être question de venger son trépas. Mais tel était le respect des Grecs pour l'existence, si vacillante et incertaine qu'en fût la lueur, que de vouloir brusquement l'éteindre leur paraissait un sacrilège. Ils aimaient à tel point et respectaient la vie qu'ils prêtaient même sentiment à leur camarade expirant. Ils ne se croyaient pas le droit d'abréger ses derniers instants et tous applaudissaient à l'action

(1) Xénophon, *Anabase*, 5, 8, 9.

de Xénophon, qui n'avait pu souffrir l'attentat fait au moribond, ni l'atteinte portée à la majesté de la vie.

Pourquoi les Grecs aimaient-ils à ce point l'existence ? Qui le demande n'a jamais vécu de leur vie, ni parcouru leur radieuse patrie. L'atmosphère pure et transparente, l'éther vibrant et subtil, le ciel d'un azur si profond les enveloppaient d'aise et de lumière. Le soleil diaprait leurs roches, transfigurait leurs montagnes, illuminait leur vie. Ses rayons, l'été, les brûlaient, mais cette morsure leur était nécessaire et féconde. Sans elle, l'odieuse et primitive nuit eût envahi la terre, et quand, pendant l'hiver, la neige couvrait leurs sommets, même cette blancheur était rayonnante : Boréas, balayant l'air pur des montagnes, leur apportait ses souffles vivifiants. Et, dans cette lumière, combien la vie leur était-elle facile ! Si la terre leur était parfois ingrate, des olives, des fruits, un peu de blé et d'orge leur suffisaient pour subsister. Et la mer poissonneuse était toujours là, qui les menait vers des rivages inconnus, où ils trouvaient les biens qui leur manquaient.

Ils avaient le sentiment que toutes ces faveurs leur venaient du dehors, qu'ils étaient en communication avec des puissances bienveillantes et supérieures. La vie prenait de là son prix. Aussi elle revêtait à leurs yeux quelque chose du caractère sacré de ces divinités. Non seulement elle leur paraissait bonne et douce, mais ils la vénéraient comme un don des dieux et comme une part de leur être.

Pourquoi Iphigénie se fût-elle fait scrupule, au moment de périr d'une mort prématurée, de regretter la lumière du soleil ? Elle était moins égoïste que ceux qui la frappaient. Eux, ne pensaient qu'à leur guerre homicide. Elle rendait un dernier hommage au dieu qui lui avait fait la vie désirable. Il est doux, s'écrie-t-elle, de voir la lumière. C'est le bien le meilleur au regard des mortels, et bien fou est celui qui désire mourir (1). » L'impiété, à ses yeux, eût été de ne pas pleurer cette jouissance, souveraine et vraiment divine.

Car celui qui vit, par ce fait seul qu'il vit, est heureux (2). Rien n'est plus précieux que la vie (3), dit Alceste se sacrifiant à son époux, et son aveu est d'autant plus à retenir qu'elle quitte volontairement ce dont elle sait si bien la valeur. Quand

(1) Euripide, *Iphigénie*, v. 1218-9, v. 1250-2.
(2) Euripide, fr. 158 (Didot) = fr. 154 (Nauck).
(3) Euripide, *Alceste*, v. 301.

Lamachos, dans les *Acharniens*, fait ses adieux à la lumière (1), son ton seul est plaisant ; Aristophane a voulu railler son emphase, mais les paroles qu'il lui prête seraient de mise dans la tragédie et presque dans la vie courante. Affecter par gloriole de mépriser un bien répugnait à l'esprit des Grecs : ils avouaient regretter ce qu'ils regrettaient en effet.

Ces biens extérieurs avaient ceci de particulier, que tous en pouvaient jouir. Il n'y avait pas de condition si infime, ni d'âge si décrépit où la lumière ne parût bienfaisante et douce. Nul n'aimait l'existence comme les vieillards : jamais ses joies ne leur semblaient meilleures qu'au moment de leur dire un éternel adieu (2). Les esclaves ne souhaitaient pas davantage qu'Hadès vînt les délivrer de leurs maux. « Tout homme, même s'il est serf, trouve joie à voir la lumière, » dit à Oreste l'esclave phrygien (3). Il n'est pas douteux que tous ne fussent de son avis.

Pourtant, à ce désir de vivre, une condition s'imposait : il fallait que la joie mêlât à la vie sa douceur. Sans elle, tous les plaisirs paraissaient fades et méprisables. « Qui posséderait les plus grands biens et passerait la vie dans l'affliction serait, dit Théopompe, le plus misérable des mortels futurs et présents (4). » De là les sombres peintures que les Grecs, ingénieux et subtils démocrates, faisaient des angoisses des tyrans ; ils ne pouvaient concevoir qu'ils fussent heureux, car, pensaient-ils, la peur ne cessait de les torturer.

Pour que la vie eût tout son prix aux yeux des Grecs, il fallait qu'elle fût heureuse, non de la volupté désordonnée des cultes orgiastiques, mais de la joie souriante et sereine qu'ils prêtaient à leurs dieux. Alors ils l'aimaient pour toutes les jouissances qu'elle leur procurait, et ils la vénéraient comme une force supérieure dont ils ne se sentaient pas maîtres et dont les dieux leur laissaient l'usufruit.

II

L'idée que les Grecs se faisaient du suicide montre, mieux que ne feraient des considérations développées, quel prix

(1) Aristophane, *Acharniens*, v. 1184-5.

(2) Sophocle, fr. 432, 617 (Didot) = fr. 63, 275 (Nauck). — Euripide, fr. 539 (Didot) = fr. 533 (Nauck).

(3) Euripide, *Oreste*, v. 1522-3.

(4) Théopompe, fr. 284 (Müller, I, 327).

singulier ils attachaient à l'existence. Que l'on songeât à rejeter la vie comme un fardeau trop lourd est ce qu'ils avaient grand peine à admettre : un extrême désespoir pouvait parfois expliquer cette résolution. Jamais, dans aucun cas, il ne l'excusait.

Il y a lieu de comparer ici une époque différente de l'histoire. Pendant la Renaissance italienne, le nombre des suicides augmenta notablement. La cause en était le scepticisme croissant et la diminution de la foi, surtout de la foi religieuse (1). — En Grèce, pendant l'âge classique, point de pareil danger à craindre. Les suicides y sont et continuent de rester rares. La raison en est la croyance, non envers une doctrine, religieuse et philosophique, mais dans l'excellence et comme la sainteté de la vie.

Il faut tout d'abord écarter certains cas étranges et pathologiques dont les anciens s'émerveillaient tout les premiers et qui n'avaient rien à voir avec les idées coutumières à leur race, comme cette légende d'un roi lydien qui, dans son ivresse, la nuit, dévore sa femme et se tue le matin (2), ou la curieuse explication que Xanthos donnait des malheurs de Niobé (3). Ces piquantes histoires plaisaient à l'imagination des Grecs, mais comme des contes bleus auxquels ils ne croyaient guère.

De même certaines morts volontaires, d'ailleurs toutes légendaires, n'étaient pas à proprement parler des suicides, car un pressant besoin de l'Etat les causait et les justifiait. Ménécée, mourant pour Thèbes, délivrait sa patrie (4) : les dieux, par leur oracle, l'invitaient au trépas, et, de ce fait, absolvaient son suicide. — L'histoire connaissait des dévouements semblables, mais c'était loin de Grèce, dans les frontières incertaines des monarchies orientales. Prexaspe, que les mages avaient chargé d'annoncer que Smerdis était fils de Kyros, du haut de la tour où il devait proclamer l'imposture, la dévoile au peuple, maudit les Perses s'ils ne renversent les mages, et, pour échapper au châtiment de son bienfait, se jette en bas de l'édifice (5). Son patriotisme était cause de sa mort : l'oppression des mages l'avait seule rendue volontaire.

Si, ces cas écartés, nous recherchons quelques exemples de

(1) Müntz, *Histoire de l'Art pendant la Renaissance*, t. II, p. 21, n. 1; t. III, p. 38, n. 2.
(2) Xanthos, fr. 12 (Müller, I, 38-9).
(3) Xanthos, fr. 13 (Müller, I, 39).
(4) Euripide, *Phéniciennes*, v. 969, 1014.
(5) Hérodote, 3, 75. Cf. Ctésias, fr. 13.

suicides, le désespoir d'une mort inattendue, le désir de suivre, où qu'il allât, celui que l'on aimait, en sont souvent la cause. Les protestations d'amour indissolu sont d'ailleurs plus fréquentes que l'effet de ces promesses. Les suicides par amour sont pendant l'âge classique singulièrement rares. Evadné veut s'élancer vivante dans le bûcher de Capanée (1) : il est douteux qu'au temps d'Euripide il y eût beaucoup d'Evadnés, car elle-même vante sa foi conjugale et se proclame supérieure à toutes celles que voit la lumière du soleil (2). — En Orient, son exemple eût été mieux compris. La femme de Mausole dépérit de douleur à la mort de son époux-frère (3). Non seulement Panthéa ne saurait survivre au trépas d'Abradatas, mais trois eunuques se tuent sur la tombe de leur maître (4), comme le fatal Adraste s'immole sur celle de son bienfaiteur (5). Il n'est pas douteux qu'il faille voir là l'influence d'une idée propre à l'Orient, celle même dont l'Inde a tant de peine à se défaire. Rien qui soit plus étranger aux conceptions, voire aux superstitions des Hellènes.

Un sentiment plus grec est celui de la honte insurmontable qu'il y aurait parfois à continuer de vivre : ne pouvant en supprimer la cause, on en arrêtait parfois les effets, en se soustrayant, par une mort volontaire, à l'humiliation d'être. — Ici encore il y a lieu de distinguer les cas légendaires et ceux qui paraissent historiques. Que Léda se fût tuée à cause de l'inconduite d'Hélène (6), les Grecs n'y croyaient guère et, au surplus, les circonstances étaient telles que nul n'eût songé à s'autoriser du cas. Il en était de même pour la légende des filles de Skédase (7) ou d'Antigone, la fille d'Eurytos, faussement accusée d'adultère (8) : l'exemple était seulement plus proche et la pudeur violée semblait un sentiment si impérieux que l'excuse paraissait légitime.

Par contre il arrivait que des prisonniers, pour se dérober à l'humiliation et parfois aux outrages de la captivité, se don-

(1) Euripide, *Suppliantes*, v. 1065.
(2) Euripide, *Ibid.*, v. 1061.
(3) Théopompe, fr. 116 (Müller, I, 297). Harpocration, s. v. Ἀρτεμισία.
(4) Xénophon, *Cyropédie*, 7, 3, 5.
(5) Hérodote, 1, 45.
(6) Euripide, *Hélène*, v. 200-2.
(7) Xénophon, *Helléniques*, 6, 4, 6.
(8) Phérécyde de Léros, fr. 16 (Müller, I, 72). Cf. Pindare, *Néméennes*, 4, 81 (scol.).

naient volontairement la mort. Non seulement Spargapisès, fils de la reine Tomyris, se tue au camp des Perses (1), mais Krinippos ne peut supporter d'être le prisonnier d'Iphicrate (2), ni Philistos d'être celui des Siciliens (3). — Mais, si l'on admettait ce fait, rien ne prouve qu'on l'ait favorablement jugé. Philistos dit bien que Nicias fut exclu de la stèle élevée dans le Céramique aux morts du parti athénien, parce qu'il n'avait pas, comme Démosthène, tenté de se suicider (4), mais son récit semble inspiré par un fait controuvé et des témoignages formels le démentent (5). Tout au plus pourrait-on admettre qu'on ait parfois, en pareil cas, excusé le suicide : la vie était trop précieuse aux yeux des Grecs pour qu'on ait fait autre chose que le souffrir.

De fait, ils tenaient le suicide pour une lâcheté. Il importe ici de s'entendre sur le sens des mots. La religion chrétienne réprouve aussi comme lâche qui se soustrait aux devoirs de la vie, et, se faisant juge de ce qu'il doit souffrir, se substitue ainsi à la justice de Dieu. Les philosophes anciens ont pressenti cette haute doctrine, mais tel n'était pas le sentiment du vulgaire. Qui se tuait était lâche, parce qu'il péchait envers la vie : celle-ci comble l'homme d'assez de biens, pour qu'un peu de souffrance soit la rançon de ce bonheur; celui qui, dans l'adversité, n'a pas la force d'attendre un retour de fortune, est lâche, non envers la divinité, mais envers l'existence, qui, parce qu'elle est un bien, est aussi un devoir. « Lâches mortels, » disait Agathon, « qui vaincus par la souffrance désirent mourir (6). » Et Xénophon montre dans la *Cyropédie* que la peur est la raison multiple et dernière du suicide (7). Héraklès, dans la tragédie d'Euripide, craint de même que sa résolution ne soit taxée de lâcheté. Tout mortel qui ne sait supporter l'adversité lui semble indigne d'être et il décide d'attendre vaillamment la mort (8). Tant, malgré la tradition contraire, le poète tragique a le sentiment que la vie doit être acceptée dans sa plénitude et que l'homme est comptable à son égard.

(1) Hérodote, 1, 213.

(2) Xénophon, *Helléniques*, 6, 2, 36. Cf. Andromachos, *Ibid.*, 7, 4, 19. — On peut comparer le suicide avorté de la fille d'Ischomachos, Andocide, *Sur les Mystères*, 125.

(3) Ephore, fr. 152 (Müller, I, 274).

(4) Philistos, fr. 46 (Müller, I, 189).

(5) Plutarque, *Nicias*, 28. Cf. Pausanias, 1, 29, 9.

(6) Aristote, *Ethique à Eudème*, 3, 1, p. 1230, 1 (Bekker).

(7) Xénophon, *Cyropédie*, 3, 1, 25.

(8) Euripide, *Hérakles*, v. 1351.

Rien de plus curieux à constater que l'embarras manifeste où se trouvent les Tragiques vis-à-vis de certaines légendes. Les faits qu'elles leur imposaient étaient en désaccord avec ce que pensaient leurs spectateurs, avec ce qu'ils croyaient eux-mêmes. Ils ne se tirent de cette contradiction qu'en supposant le suicide irraisonné et fatal. C'est l'aveu formel de leur impuissance à l'expliquer, donc à le justifier.

Si Hèraklès, dompté par l'atroce douleur, finit sur le bûcher du mont Œta, sa volonté n'est plus alors maîtresse de son âme : Lyssa, la Rage, déchaînée par Hèra (1), l'a rendu parricide et le poursuit jusqu'au bûcher. La mort volontaire d'Ajax est le fait de sa folie (2) ; son orgueil lui fait préférer le néant aux maux présents (3). Hermione, égarée, furieuse (4), veut se pendre ; la Nourrice craint pour elle, car tout sentiment l'a quittée. Jocaste, de même, n'a pas sa raison, ὀργῇ χρωμένη (5), lorsqu'elle se tue de honte. Hémon ne renonce à la vie que dans un transport de douleur (6) ; si sa mère Eurydice le suit dans la tombe, c'est que l'affliction l'a pénétrée d'un trait aigu (7). Par contre, Philoctète, torturé d'une souffrance intolérable, ne songe pas à la mort ; s'il l'invoque parfois (8), il se borne à la souhaiter sans vouloir jamais la hâter. Le plus souvent, il gémit et se plaint, sans chercher d'autres remèdes que ses pleurs. Un instant, abandonné de tous, il demande un glaive (9), mais l'égarement dure peu. Sophocle, pas plus que ses contemporains, ne pouvait concevoir que de son plein gré, en pleine connaissance de la vie, l'homme recourût au suicide.

Aussi, dans l'existence courante, devait-on par tout moyen empêcher le suicide (10). Qui s'y prêtait, était coupable envers son prochain ; c'était aider un fou. Les lois et les coutumes des villes grecques étaient formelles sur ce point. A Thèbes, où l'héroïsation était si facile, les honneurs funèbres étaient refusés aux morts volontaires (11). A Chypre, on les privait de

(1) Euripide, *Hèraklès*, v. 843-6, 877-9, 882-3, 887-9.
(2) Euripide, *Hélène*, v. 97.
(3) Sophocle, *Ajax*, v. 230, 367, 382.
(4) Euripide, *Andromaque*, v. 804-7.
(5) Sophocle, *Œdipe Roi*, v. 1241.
(6) Sophocle, *Antigone*, v. 1231.
(7) Sophocle, *Antigone*, v. 1301.
(8) Sophocle, *Philoctète*, v. 797.
(9) Sophocle, *Philoctète*, v. 1204.
(10) Xénophon, *Mémorables*, 4, 2.
(11) Aristote, fr. 110 (Müller, II, 143), etc.

toute sépulture (1). Ailleurs, on enterrait leurs cadavres sans les brûler (2). A Athènes, la main du suicidé, censée coupable d'homicide, était séparée du reste du corps (3), et la corde qui avait servi à la pendaison était rejetée (4) comme sacrée. Partout une expiation était nécessaire.

On objectera la prétendue loi de Kéos, qui aurait, dans certains cas, contraint au suicide (5). Mais Strabon, qui la rapporte sans en être sûr (δοκεῖ), en donne deux explications différentes : la première, tirée de deux vers de Ménandre, mal interprétés; la seconde, d'une mesure de salut public prise pendant le blocus de l'Ile par les Athéniens (6). La dernière raison est à la rigueur vraisemblable, mais le décret n'a pu être que temporaire. Deux siècles plus tard, Elien rapporte le fait sans hésiter ; mais on sait la confiance que méritent ses histoires. Encore se croit-il forcé de restreindre le cas aux vieillards très âgés, οἱ πάνυ .. γεγηρακότες, et ces décrépits, lorsqu'ils boivent la ciguë, ont-ils la raison singulièrement radotante, ὑποληρούσης... τῆς γνώμης (7). C'est avouer la bizarrerie du fait, par suite l'inanité de la loi. — Quant à la loi de Marseille, elle paraît plus étrange encore. Cette permission, demandée aux Six-Cents, de boire ou non la ciguë (8) ressemble singulièrement à un ordre de mort et, si jamais la mesure eut force de loi, elle ne put s'appliquer qu'aux condamnés. — Comment, au surplús, deux cités grecques eussent-elles pu à ce point faire exception? Si grand que fût alors l'individualisme, jamais, au cinquième ni au quatrième siècle, l'esprit public n'eût souffert cette barbarie.

Certes, Platon semble admettre, dans *Les Lois*, que toutes les morts volontaires ne sont pas également lâches, mais quelles sont les exceptions qu'il formule? Des condamnés à mort, que l'Etat force au suicide, des victimes d'un destin implacable et fatal, d'une honte insurmontable et *invivable*, ἀβίου. A quels exemples songeait-il, sinon au cas tragique d'une Phèdre ou d'une Jocaste, à ces victimes égarées auxquelles « la grâce a manqué? » Il se fût gardé, le premier, de tirer une leçon de ces

(1) Dion Chrysostome, 64, 3, p. 592.
(2) Philostrate, *Heroic.*, 12, p. 721.
(3) Eschine, III, 244, p. 636.
(4) Plutarque, *Thémistocle*, 22.
(5) Hermann-Thalheim, *Griech. Rechtsalterthümer*, p. 44.
(6) Strabon, 10, 5, 6, p. 486.
(7) Elien, *H. V.*, 3, 37.
(8) Valère-Maxime, 2, 6, 7.

exceptions. Il ne les aurait pas davantage approuvées. Tout au plus eût-il plaint ces héros réprouvés. — Pas plus qu'un de ses contemporains, il n'admettait les morts volontaires. On sait qu'il reléguait en dehors des villes le cadavre des suicidés. Nul ne devait partager leur sépulture, aucune stèle ni aucune épitaphe marquer leur tombeau. Jusqu'après la mort, ils restaient hors de la société.

On le voit, le suicide était condamné par les idées grecques. C'était une violation faite à l'amour inné de la vie, une profanation de sa majesté. Rien ne montre mieux combien les Hellènes tenaient à l'existence. C'était pour eux chose douce et bonne. C'était aussi chose sainte, qu'ils devaient respecter. Aussi se fussent-ils maudits de hâter le terme fatal de ces jouissances. Et l'existence leur était assez facile et assez bienfaisante, pour que la pensée de cette fin prochaine n'ait pas troublé leurs joies, ni diminué le plaisir qu'ils trouvaient à vivre.

CHAPITRE III.

LE PRINCIPE DE L'ACTION.

I

Le danger de cet amour de la vie, s'il était étroitement et servilement compris, pouvait être l'hédonisme que les Hellènes, nous l'avons vu, ont en effet connu. Car l'existence, ainsi entendue, pouvait bien suffire à occuper l'homme tout entier, sans que loisir lui fût laissé de songer à sa fin. Mais il se pouvait qu'il en retînt seulement les plaisirs et y portât toute son attention, comme tous ses efforts. Et peu importait qu'il pensât ou non au néant prochain, si tous ses soins, sur terre, n'avaient d'autre objet qu'un plaisir éphémère, tout aussi vain que la fin où tendaient ses jours.

Mais d'autres sentiments, singulièrement plus impérieux, venaient contrarier ces tendances. Sans réfléchir plus avant, en prenant simplement conscience de leur être, les Hellènes constataient en eux un besoin intense d'être et d'agir, instinct si vif que chez nul peuple il n'entraîna de si grandes et de si importantes conséquences. Aussi ne saurais-je faire autrement que d'y insister.

Nous avons vu qu'ils sentaient très vivement leur dépendance des biens extérieurs, ou, comme ils disaient et pensaient, des dieux qui leur procuraient ces jouissances. Si grande que fût pourtant leur subordination, elle n'allait pas jusqu'à l'abnégation. Ils ne regardaient pas le flot mouvant du temps comme un spectacle auquel ils n'avaient point de part. La vie ne leur était si douce que parce qu'elle leur donnait des occasions infiniment diverses de manifester les forces latentes de leur être. Développer les énergies qu'ils sentaient en eux, tel fut, d'instinct, leur besoin, telle resta toujours la première de leurs préoccupations.

Etre en effet pour eux, c'était éminemment agir. Ils ne se figuraient vivre que quand ils se manifestaient au dehors, quand leur volonté, de quelque manière que ce fût, se faisait créatrice. Si forte que fût en cela l'influence du tempérament méridional, il s'y mêlait, chez eux, malgré leur prétendue légèreté, singulièrement de sérieux et un sens précis du réel. Gesticuler, pour eux, n'était pas agir et ils distinguaient très nettement les actes des velléités. Si leur effort ne se manifestait sous quelque forme, ils n'estimaient pas qu'ils eussent véritablement fait preuve de vie, qu'ils eussent réellement agi. L'énergie chez eux était, avant tout et par dessus tout, créatrice. Aristote, comme on sait, ne séparait pas la puissance de l'acte.

Ce besoin d'action, et de précision dans l'action, empruntait une part de sa force à l'insatiable curiosité dont a toujours souffert l'âme des Hellènes. Ils agissaient par instinct, mais aussi pour connaître qu'ils agissaient. S'ils tendaient tour à tour et reployaient tous les muscles et ressorts de leur être, s'ils faisaient parade de toute l'énergie de leur volonté, comme de toute la délicatesse de leurs sentiments, c'étaient autant d'expériences qu'ils faisaient sur eux-mêmes, et ils se complaisaient à l'excès dans ces exercices. Ils voulaient savoir ce qu'ils pouvaient, ce que valait au juste la force dont ils disposaient, l'énergie qu'ils dispensaient à leur gré, nouvelle raison pour eux d'essayer en tous sens et d'éprouver leur volonté, de créer les créations les plus diverses et parfois les plus étranges. Ils se sentaient ainsi doublement exister, comme acteurs et comme spectateurs. A la fois tension de la volonté et conscience exacte de cette tension, tels étaient les deux sentiments qui, pour les Grecs, passaient toute jouissance. C'étaient les seuls, en effet, par lesquels leur être se manifestait pleinement, comme la consécration suprême de leur activité.

II

Il est curieux que les Athéniens, les premiers d'entre les Hellènes, aient, par une loi, châtié la paresse. Je ne veux pas rechercher ici si Drakon, Solon ou Pisistrate ont promulgué l'édit, nî quels en étaient les termes, si la mort était le châtiment du coupable, ou, plus probablement, la mort civile, l'ατιμία (1).

(1) Cf., entre autres, Hormann-Thalheim, *Gr. Rechtsalterthümer*, 3ᵉ éd., p. 30, n. 2.

Quelles que soient les raisons de police générale qui aient motivé l'ordonnance (1), de quelques restrictions qu'on ait entouré l'application de la peine (2), il n'en reste pas moins que le châtiment eût paru excessif si la loi n'avait pas, ici comme ailleurs, consacré une coutume traditionnelle. Ne rien faire, vivre dans l'inaction, suivant le sens profond du mot ἀργία, semblait donc condamnable aux yeux des Grecs, tant il est vrai qu'être, pour eux, est d'abord et par dessus tout agir, et, par suite, créer.

Un texte de Xénophon est, sur ce point, très explicite. Il commence par établir que, lorsqu'il s'agit de cultiver la terre, nul ne peut alléguer son ignorance afin d'excuser sa paresse. Car il suffit de travailler, et la terre récompense qui la traite bien. L'agriculture devient, par suite, juge infaillible des âmes de mauvaise qualité. Car qui n'a pas quelque métier et se refuse pourtant à travailler la terre prouve, par là, qu'il veut vivre d'une manière déshonnête, par vols et quémanderies (3). Celui-là est coupable, car il n'agit pas, sourd à l'instinct qui le pousse au travail.

Le commentaire poétique de cette idée nous est donné par Eschyle, dans son *Prométhée.* Le Titan dit les effets de la victoire de Zeus qui, une fois maître, veut détruire et remplacer la race humaine. Non seulement Prométhée sauve les hommes, mais il les élève hors de leur condition. Il leur apprend à ne plus « avoir les yeux fixés sur leur destin, » c'est-à-dire sur leur vie trop brève. Il remplit leur esprit d'espoirs aveugles. Le feu créateur qu'il leur donne est le germe des arts (4), l'émancipation définitive de la race.

Ainsi, dès que l'homme prend conscience de lui-même, il ne craint plus la mort. Par suite, il agit et il crée; par un retour naturel, cette énergie et cette spontanéité qu'il sent en lui le libèrent de tout sentiment qui pourrait l'asservir.

Ainsi l'action trouve en elle-même sa récompense, car, par elle, et par elle seule, l'homme se persuade à la fois de son existence et de son libre arbitre. Elle l'attire par là, mais, non moins, par l'espoir et l'amour de la louange.

Tout acte, en effet, n'est complet que quand il se prolonge et

(1) Denys d'Halicarnasse, XX, 2.
(2) Pollux, 8, 42.
(3) Xénophon, *Economiques*, 20, 14-5.
(4) Eschyle, *Prométhée*, v. 247-270; cf. v. 463.

se continue. Créer une chose éphémère, vouloir un rêve d'un instant, n'est ni créer, ni véritablement vouloir. L'énergie n'est utile, ni désirable, que si l'effet répond à la force créatrice. Les Grecs, dont l'esprit était singulièrement précis, ignoraient les vaines velléités : ils n'aspiraient qu'aux actes qui durent et qui se perpétuent. Et comme, dans le monde borné où se meut notre race, cela seul est, relativement, permanent, dont les hommes parlent et s'occupent, les Grecs s'efforçaient d'agir de telle manière que leur acte fût commenté, qu'il durât de par les éloges qu'on lui décernerait. Aussi étaient-ils extrêmement avides de louanges.

Les esclaves, dit à peu près Xénophon, n'ont droit qu'à une éducation toute bestiale, car toute leur pensée est leur ventre et on n'obtient d'eux que par les basses jouissances qu'on leur promet. Mais les âmes d'honneur sont stimulées par la louange. « Il est, en effet, des natures qui ont faim de louanges, πεινῶσι... τοῦ ἐπαίνου, non moins que d'autres de manger et de boire (1). » — Les Athéniens affectaient encore de se distinguer sur ce point. Ce n'était pas, à leur sens, la force physique qui les rendait supérieurs aux autres Grecs, mais l'esprit d'émulation, φιλοτιμία, sentiment qui, plus qu'aucun autre, provoque à faire ce qui est beau et honorable (2). On ne pouvait affirmer plus nettement ni le principe, ni les effets de ce principe.

On rencontre souvent dans les historiens des exemples curieux de ce point d'honneur. Lorsque Cléarque reçoit Phalinos, l'envoyé de Tissapherne, Xénophon nous le montre essayant sur l'ambassadeur l'application de ce principe. « Au nom des dieux, » lui dit-il, « donne-nous le conseil le plus digne et le meilleur, celui qui *te procurera le plus d'honneur* à l'avenir, alors qu'on répétera que Phalinos, envoyé par le roi pour conseiller aux Grecs de livrer leurs armes, leur a donné ce conseil (3)... » On ne pouvait plus naïvement transformer une aventure de guerre en une circonstance solennelle où l'avenir entier est pris à témoin. Nous saisissons ici le grossissement tout spontané du cas présent, l'illusion singulière qui exagérait aux yeux des Grecs l'importance et le retentissement de leurs actes. On peut sourire de cette vanité, mais nous lui devons, pour une grande part, ce que les Grecs ont fait de mieux.

(1) Xénophon, *Economiques*, 13, 9. Cf. *Hiéron*, 7, 3.
(2) Xénophon, *Mémorables*, 3, 3, 13.
(3) Xénophon, *Anabase*, 2, 1, 17.

Aussi leur proposer des récompenses est-il le meilleur moyen de les stimuler? Les prix conquis dans les grands Jeux étaient disputés, on sait avec quelle âpreté et quelle fureur d'émulation. Aussi parlait-on de concours de tactique, d'équitation, de vaillance guerrière, d'intégrité dans les contrats et Xénophon n'est-il pas éloigné de croire que rien n'influerait davantage sur le développement de l'agriculture (1). Jamais, chez aucun peuple, on n'eut plus de foi dans ces luttes d'émulation. La récompense était recherchée, moins par routine que par conviction, parce qu'elle distinguait et tirait de pair ceux qui s'en rendaient dignes.

Aussi bien, de quels héroïques et surhumains efforts les Grecs ne sont-ils pas capables, pour peu qu'ils aient conscience qu'on préjugera bien de leur héroïsme. Le devin Hegesistratos, pris par les Spartiates et exposé à une mort honteuse, fit une action plus grande qu'on ne saurait dire, μέζον λόγου (2) : entravé, il s'enfuit, laissant dans la prison la moitié de son pied. Croit-on qu'il l'aurait fait, s'il n'avait su que son action serait répétée et commentée, si le premier il n'avait pas admiré sa vaillance. Ce n'était pas la peur lâche de souffrir davantage, mais l'ambition d'être loué qui avait déterminé sa stoïque et superbe endurance.

On le voit, ce second caractère de l'énergie humaine, de trouver sa récompense, non seulement en elle-même, mais dans les éloges qu'elle suscite, n'affranchit pas moins l'homme de l' « hédonisme » et de la peur de la mort. En prenant conscience de sa force, il se sent déjà supérieur à ce sentiment. En ne recherchant que l'estime et l'admiration d'autrui, il leur échappe bien davantage encore. — Aussi ce double effet de l'énergie humaine réagit sur cette force même. Les Grecs, depuis qu'ils en avaient constaté les bienfaits, s'appliquaient toujours davantage à développer l'instinct, spontané et si fort en eux, qui les poussait vers l'action créatrice.

III

Si, du principe posé, nous descendons aux conséquences, nous allons voir les Grecs, stimulés par l'impérieux besoin d'agir,

(1) Xénophon, *Hiéron*, 9, 6.
(2) Hérodote, 9, 37.

braver leurs croyances mêmes et rechercher cette fin qu'ils redoutaient.

1. — Une occasion trop fréquente s'offrait à eux d'éprouver leur courage, dans ces guerres incessantes que se livraient entre elles les cités grecques. Citoyens, et comme tels soldats, il leur fallait, bon gré, mal gré, combattre, par suite affronter ce qu'ils craignaient entre tout.

La volonté de vaincre et la force physique, ces formes inférieures de l'énergie, suffisaient, dans l'esprit de beaucoup de Grecs, pour les préserver. Aussi, ce sont les premiers mobiles qu'on invoque à l'instant du combat, les premiers et les plus bas conseils qu'on donne aux combattants.

« Sauvons-nous par la victoire, » dit Chirosophe aux Dix-Mille, « sinon, mourons avec honneur, et n'acceptons jamais d'être vivants aux mains des ennemis (1). » — La forme du discours est remarquable. La nécessité de soutenir le bon renom des Grecs, le point d'honneur qui les forçait à ne pas reculer devant l'armée barbare, — toutes ces considérations sont exprimées, mais elles passent au second plan. L'idée première est qu'il faut vivre, et que la victoire seule donnera aux Grecs le salut. L'appel est fait à l'instinct tout physique de vivre, à l'énergie sous sa forme la plus basse et la plus brutale. Aussi peut-on dire que la mort n'est jamais plus redoutée que lorsqu'elle est ainsi bravée, la nécessité forçant seule à l'affronter.

De même, pour combattre avec chance de vaincre, il faut que le corps soit endurci à toutes les fatigues, prêt à toutes les épreuves. Beaucoup, en effet, à cause du mauvais état de leur corps, διὰ τὴν τοῦ σώματος καχεξίαν, meurent dans les combats ou n'en réchappent que d'une manière honteuse; beaucoup aussi sont faits prisonniers et esclaves (2). Au contraire, ceux qui soignent et cultivent leurs corps non seulement sont pleins de santé, mais trouvent dans les combats un salut honorable, échappant ainsi à tous les dangers. Les avantages de la force physique, en paix comme en guerre, sont tels que la vie en devient et plus douce et plus belle (3). — Rien assurément de plus exact; mais on avouera qu'il est des arguments plus relevés, et

(1) Xénophon, *Anabase*, 3, 2, 3.
(2) Xénophon, *Mémorables*, 3, 12, 1-2.
(3) Xénophon, *Mémorables*, 3, 12, 4.

qu'au fond de cet entraînement physique, nous retrouvons encore l'amour de la vie.

2. — A côté de cette force corporelle et de cette intense volonté de vivre, la passion de la vengeance aidait parfois les Grecs à s'élever au-dessus de la peur de mourir. Ils se résignaient à la pensée de n'être plus, si leurs ennemis devaient, du fait de leur mort, recevoir un châtiment exemplaire. Par contre, la certitude, non seulement de n'être pas vengé, mais d'être raillé par delà la tombe, était l'attente la plus douloureuse dont pût souffrir un moribond. Agir encore en mourant, laisser un monument de sa haine, était du moins une suprême consolation. Laisser un trophée à son ennemi eût été le suprême désespoir.

Médée, au moment de commettre son forfait, est arrêtée par cette pensée qu'elle peut être prise et que, si elle mourait ainsi, elle prêterait à rire à ses ennemis,

...θήσω τοῖς ἐμοῖς ἐχθροῖς γέλων (1).

De même Iolaos, s'il lui faut mourir, n'a souci que d'une chose, ne pas réjouir par sa mort ses ennemis.

...εἴ τι τέρψω τοὺς ἐμοὺς ἐχθροὺς θανών (2).

Et cette pensée, souvent exprimée par les Tragiques, mène parfois aux plus singulières et plus bizarres conséquences. Dans l'*Iphigénie en Tauride,* Oreste, fait prisonnier, refuse de dire son nom. Le motif en est clairement énoncé. « Mourant ainsi sans nom, on ne saurait rire de nous (3). » — En se faisant connaître, Oreste ne ferait qu'ajouter à la gloire du barbare qui l'immolerait, — mieux valait s'éviter à soi-même cette suprême humiliation.

Mort pour mort, le trépas était ou paraissait plus doux, si une action d'éclat, voire un crime l'accompagnait (4), si l'on devait, en mal comme en bien, se souvenir de lui, s'il était par suite, de quelque manière, vengé.

Car, après la vengeance, la mort peut venir (5). On se sou-

(1) Euripide, *Médée*, v. 381-3.
(2) Euripide, *Hérakles*, v. 443-4.
(3) Euripide, *Iphigénie en Tauride*, v. 502.
(4) Euripide, *Hélène*, v. 814.
(5) Theognis, v. 340.

viendra de qui a su punir ainsi ses ennemis. — Médée, trahie, veut bouleverser et détruire la race d'Iason, osant ainsi l'acte le plus impie, τλᾶσ' ἔργον ἀνοσιώτατον. Car on ne saurait supporter que vos ennemis pussent rire de vous (1). — La magicienne connaît l'étendue de son forfait. Au besoin, elle s'en vanterait : plus son crime, en effet, semble à tous inouï, et mieux il peut assurer sa vengeance.

Amphitryon n'est pas moins barbare, quand il veut se repaître des derniers moments de Lykos. « Elle est douce, » dit-il, « la vue d'un ennemi mourant, » châtié pour un forfait (2). La mort de Lykos, en effet, non seulement assurait, dans le présent, la vengeance d'Amphitryon, mais, comme il devait l'espérer, la consacrait dans l'avenir.

Ces vengeances excessives, si elles étaient admirées et redoutées de la plupart, ne laissaient pas quelquefois d'exciter l'étonnement et l'indignation des Grecs. Hérodote a sur ce point une curieuse légende. La reine Pheretimè avait, comme il le rapporte tout au long, tiré une vengeance atroce des Barcéens. En punition, elle fut vivante dévorée par les vers, car, ajoute l'historien, les vengeances excessives excitent la jalousie et la colère divine (3).

Il ne faudrait pas croire que tous en eussent jugé ainsi, Hérodote, écrivain religieux, se plaisant, comme on sait, aux conclusions morales. Les textes que nous avons cités plus haut ne laissent aucun doute sur la persistance de l'ancienne et barbare coutume. Elle prouve une indéniable, quoique sauvage, énergie, l'irrésistible besoin d'agir d'une manière durable, de laisser un souvenir qui frappe et qui reste, — de surmonter par là, fût-ce en bien, fût-ce en mal, l'anéantissement qui suit le trépas.

3. — Une troisième forme, plus élevée, quoique singulière, de l'énergie et de l'activité humaine, était le dévouement sans réserve à la personne que l'on aimait. L'amour viril dont il s'agit n'était pas la passion contre nature qui déshonorait les mœurs grecques, mais l'amitié sainte d'un Oreste pour un Pylade, d'un Achille pour un Patrocle, d'un Iolaos pour un Héraklès. Si élevés et si purs étaient ces liens que l'élément physique en semblait entièrement banni. Les règles étroites de ces

(1) Euripide, *Médée*, v. 794-7.
(2) Euripide, *Héraklès*, v. 731-3.
(3) Hérodote, 4, 205.

sortes d'amitiés les faisaient ressembler au rituel d'une fraternité d'armes, aux prescriptions austères d'une antique chevalerie.

Le comble de la honte, dit Oreste à Pylade, serait d'exposer la fortune d'un ami et d'échapper seul au danger (1). Pylade n'est ni moins généreux, ni moins affirmatif. Il serait honteux, dit-il à Oreste, que, toi mort, je pusse voir la lumière (2). — C'était le propre de ces amitiés exclusives de tout sacrifier pour celui qu'on aimait, de le suivre où qu'il pût aller, dans la vie comme dans la mort.

Mais ces exemples mythologiques ne sont pas les seuls. Des textes historiques les confirment.

En Béotie, suivant Aristote, amants et aimés se juraient mutuellement leur foi sur le tombeau d'Iolaos (3), l'immortel ami d'Hêraklès. — Kléomachos le Chalcidien combat et vainc les troupes d'Erétrie, encouragé par la présence de son mignon, qui l'avait armé pour la lutte. Longtemps après, on montrait encore à Chalcis, sur l'Agora, le tombeau où était enseveli ce parangon d'honneur. Plus encore que ce renseignement de périégète, des vers, longtemps chantés à Chalcis, attestaient la vérité du fait. On y célébrait la vaillance qu'Eros, loin de l'énerver, avait réveillée chez les Chalcidiens (4).

Les Spartiates n'échappaient pas à la loi commune. Cléonyme, aimé d'Archidamos, craignait pour son père Sphodrias, soupçonné d'actes illégaux. Non sans peine, Archidamos parvient à sauver le père de son ami. Alors Cléonyme lui jure de ne pas le faire rougir de son amitié. Et, dit Xénophon, il tint parole, se signalant par des exploits de toute sorte : à Leuctres, il est au premier rang des combattants et tombe trois fois jusqu'au moment où il meurt au milieu de la mêlée. La douleur d'Archidamos fut grande et l'historien le conçoit, car non seulement l'amitié de Cléonyme ne l'avait pas déshonoré, mais elle l'avait bien plutôt illustré, ἀλλὰ μᾶλλον ἐκόσμησε (5).

Dans cette rivalité de sacrifices, l'énergie trouvait beau jeu à s'exercer. Toute considération secondaire, comme la crainte des dangers et de la mort, disparaissait et s'effaçait devant cette chevalerie d'un nouveau genre.

(1) Euripide, *Iphigénie en Tauride*, v. 605-7.
(2) Euripide, *Iphigénie en Tauride*, v. 674.
(3) Aristote, fr. 111 (Müller, II, p. 143). Plutarque, *Pélopidas*, 18.
(4) Aristote, fr. 107 (Müller, II, p. 141). Plutarque, *Erotic.*, p. 760, F.
(5) Xénophon, *Helléniques*, 5, 4, 33.

4. — Dans les cas que nous avons énumérés, l'intérêt personnel, sous sa forme la moins relevée, est seul en jeu. Qu'il entraîne son corps pour résister à la mort le plus longtemps possible, ou qu'il essaye de venger à l'avance son trépas, aucune idée généreuse n'anime notre Hellène. Lors même qu'un sentiment d'amitié chevaleresque lui fait oublier les dangers, le sacrifice qu'il fait de sa vie n'est pas complet : il lui manque d'être consenti en pleine connaissance de cause et non dans un transport d'aveugle passion. L'activité et la spontanéité de l'individu sont indéniables dans ces trois cas, mais elles ne se manifestent qu'imparfaites et singulièrement entachées de matière.

Nous allons voir un degré nouveau d'abnégation, la volonté acceptant à l'avance la mort qu'elle juge inévitable, mais s'efforçant de l'ennoblir par la manière dont elle l'affronte. Tout sentiment intéressé ne disparaît pas entièrement, mais la gloire de bien mourir devient la seule récompense qu'ambitionne le mourant.

Mieux vaut ne pas vivre que mal vivre (1), l'idée reparaît avec des variantes dans mainte pièce des Tragiques. Le bon renom est ici la condition déterminante de l'existence, la consécration dernière de l'activité humaine. — De même, et par suite, il importe par-dessus tout de ne pas mal finir. Mourir glorieusement est une grâce pour les mortels (2). Combien n'est-elle pas préférable à une vie mauvaise (3), à une vieillesse honteuse et maladive (4)? Seule une telle mort est digne d'un homme (5), et la gloire du trépas doit en effacer l'horreur (6). Aussi, délibérer messied devant une mort honorable : seule elle consacre un long passé d'honneur (7).

Socrate, dans les *Mémorables*, tient les mêmes discours, mais d'une manière qui en montre mieux la suite logique. La mort la plus belle est pour lui la plus heureuse, par suite aussi celle que les dieux préfèrent (8), le bonheur n'étant autre chose qu'un signe de la volonté divine. — De même encore, ceux qui com-

(1) Euripide, *Pirithoos*, fr. 592 (Didot). Stobée, 121, 24 (= Nauck, fr. 596).
(2) Eschyle, *Agamemnon*, v. 1303.
(3) Eschyle, *Ixion*, fr. 275 (Didot). Stobée, 121, 16 (= Nauck, 90).
(4) Euripide, *Œnomaos*, fr. 577 (Didot). Stobée, 116, 5 (= Nauck, 575).
(5) Euripide, *Oreste*, v. 786.
(6) Euripide, fr. 850 (Didot). Stobée, 7, 9 (= Nauck, 854).
(7) Euripide, *Cyclope*, v. 201-2.
(8) Xénophon, *Mémorables*, 4, 8, 3.

mettent le crime et ceux qui le subissent n'auront pas même sort. Socrate, s'il meurt injustement, n'aura-t-il pas droit à tous les égards des hommes, tandis qu'on flétrira ceux qui l'ont condamné (1)? — La satisfaction du devoir accompli n'est pas ici seule déterminante. La récompense est dans la distinction que fera la postérité, en définitive dans le bon renom de l'acte.

Les situations exceptionnelles où la tradition jetait la plupart des héroïnes tragiques leur offraient de nombreuses et d'illustres occasions d'appliquer ces maximes. Grâce à l'exquise franchise du théâtre antique, elles étaient souvent les premières à le signaler.

Iphigénie, mourant pour le salut commun des Grecs confédérés, ne se dissimule pas la grandeur de son sacrifice. L'Hellade entière, s'écrie-t-elle, a les yeux fixés sur moi (2). De l'avoir délivrée, ma gloire sera immortelle (3). Et, lorsqu'elle se présente au sacrifice, elle offre son corps à son père pour sa patrie et pour toute la Grèce, victime volontaire immolée sur l'autel (4). Tant de solennité dans l'holocauste, le prix de la renonciation si vite entrevu, n'expliquent-ils pas, pour une part, la résignation d'Iphigénie?

De même Makarie meurt glorieusement pour les siens et pour sa patrie : les hommes lui réservent une illustre renommée (5). Alceste connaîtra aussi la récompense de son dévouement : son sort est envié d'Admète lui-même (6). Le passant s'écriera : « C'est elle qui, jadis, est morte pour son époux. Maintenant, elle est déesse bienheureuse. Salut, divine, sois-moi propice (7). » Il n'est pas jusqu'à Phèdre même, qui, dans la honte où elle se débat, ne cherche à sa passion l'issue la plus glorieuse : la mort, qui seule peut la racheter (8). Toutes ces victimes du destin savent, du moins, que leurs malheurs seront illustres et qu'un peu de gloire les payera de leur vie abrégée.

Des exemples moins rares, empruntés à la vie quotidienne et courante, ne semblent pas moins significatifs et sont singulièrement plus instructifs.

(1) Xénophon, *Mémorables*, 4, 8, 10.
(2) Euripide, *Iphigénie en Aulide*, v. 1378.
(3) Euripide, *Ibid.*, v. 1383-4.
(4) Euripide, *Ibid.*, v. 1552-6.
(5) Euripide, *Hérakles*, v. 621-5.
(6) Euripide, *Alceste*, v. 935-8.
(7) Euripide, *Alceste*, v. 995-1005.
(8) Euripide, *Hippolyte*, v. 331.

Socrate, étant épistate de l'assemblée du peuple, refuse, malgré la colère du peuple, de mettre aux voix la proposition qui punissait de mort les généraux vainqueurs aux Arginuses. Les menaces ne peuvent faire qu'il prenne une mesure illégale (1). Sa volonté d'obéir aux lois est plus forte que toute contrainte.

Mais, on le concevra sans peine, la guerre offrait aux Grecs de bien autres occasions d'héroïsme. L'esprit de corps est déjà tel, que les mercenaires et les parasites qui entourent Cyrus le jeune, se font un point d'honneur de mourir avec lui (2). Ils savaient qu'en donnant à leur maître cette suprême preuve d'attachement, ils ne s'honoraient pas moins eux-mêmes qu'ils ne l'honoraient. L'ambition très noble de le venger leur faisait mépriser la mort.

A plus forte raison en était-il ainsi lorsqu'il s'agissait de troupes grecques, combattant soit entre elles, soit contre les Barbares, pour le bon renom des Hellènes.

Lorsque Démarate vante à Xerxès l'obéissance des Grecs au νόμος (3), il s'agit moins de lois écrites qui ne sauraient contraindre à la bravoure que de traditions anciennes et communes, qui obligeaient autant qu'elles honoraient. La victoire à la guerre était en effet pour les Grecs infiniment plus glorieuse que le triomphe au pugilat, et Xénophon en donne aussitôt la raison, c'est que l'honneur en rejaillissait sur la patrie du vainqueur (4). — La gloire de la cité consacrait à jamais l'acte du citoyen.

Mais le courage même du guerrier était, à lui seul, déjà sa récompense. Une mort glorieuse n'était pas permise à tous et Arès choisissait les siens sur le champ de bataille. — La guerre « hait les lâches », elle s'éjouit des cadavres des braves guerriers (5). Arès ne tue que les nobles de race et de cœur : il ne cueille rien de vil (6). — Double manière de traduire cette haute vérité, que la vaillance est à elle-même son prix.

Aussi l'on trouverait cent exemples de cette alternative que les chefs proposaient à leurs troupes à l'instant du combat. Vaincre était glorieux, mais périr dans la lutte ne le semblait pas moins, car on laissait de sa valeur un souvenir impérissa-

(1) Xénophon, *Mémorables*, 1, 1, 18.
(2) Xénophon, *Anabase*, 1, 9, 30.
(3) Hérodote, 7, 104.
(4) Xénophon, Ἱππιαρχικοῦ. VIII, 7.
(5) Euripide, fr. 721 (Didot). Stobée, 50, 1 (= Nauck, 728).
(6) Eschyle, fr. 490. Stobée, 8, 5. *Revue des Etudes grecques*, 1894, 174-5.

ble (1). — Il n'y avait rien là que d'ordinaire et Xénophon ne saurait en louer Epaminondas. Ce sont là, dit-il, les sentiments des gens d'honneur (2). — Cette forme d'héroïsme, que provoquait et stimulait l'espoir de la renommée, devenait le devoir commun des Hellènes.

Kallinos et Tyrtée nous montrent dans leurs appels aux armes la récompense déjà voisine et suivant immédiatement la mort du brave. Vivant, on le regarde comme une tour (3), rempart de la cité. Mort, il est pleuré par les jeunes et par les vieillards, d'affreux regrets saisissent la ville entière. Sa tombe et ses enfants sont illustres parmi les hommes et les enfants de ses enfants et sa race à venir. Tout enseveli qu'est son cadavre, il devient immortel (4). — Car la vaillance des nobles efforts est la parure des morts (5) et la terre doit, ou jamais, sembler légère aux braves (6).

Combien la mort n'était-elle pas plus glorieuse, lorsque, au lieu de la chercher sur le sol étranger, les Grecs la trouvaient sur leurs terres, défendant par les armes leurs frontières envahies? L'effort était ici plus proche de sa cause, la récompense par suite était plus directe et plus belle. — Si Astyanax avait pu combattre et mourir pour sa patrie, il aurait été bienheureux (7), comme ce Ménécée, qui, par son dévouement, conquiert un noble renom (8). Il n'est pas d'éloge plus beau (9), de fin plus enviable (10). Car on n'est pas seul à lutter : les dieux et les héros de la cité sont vos alliés (11). Ils récompensent qui les défend.

Il était glorieux pour des pères mêmes de perdre leurs fils dans ces mêlées. Il n'y a pas de plus beau trésor pour les familles (12), le lustre qu'ils jettent ne s'éteint pas. — Seuls, en effet, ils seront enterrés dans la terre paternelle (13) : leur tombe

(1) Aristote, fr. 224 (Müller, II, p. 172). — Hérodote, 9, 17. — Xénophon, *Anabase*, 3, 2, 7, etc.
(2) Xénophon, *Helléniques*, 7, 5, 18.
(3) Kallinos, éd. Bergk, 1, v. 20.
(4) Tyrtée, éd. Bergk, 8, v. 27-32.
(5) Euripide, *Hérakles*, v. 357-8.
(6) Euripide, *Hélène*, v. 853.
(7) Euripide, *Troyennes*, v. 1170.
(8) Euripide, *Phéniciennes*, v. 1319.
(9) Euripide, *Troyennes*, v. 386.
(10) Xénophon, *Helléniques*, 4, 4, 6.
(11) Hérodote, 8, 143.
(12) Euripide, *Méléagre*, fr. 522. Stobée, 75, 2 (= Nauck, 518).
(13) Eschyle, *Agamemnon*, v. 511-2.

sera honorée de tous. Thrasybule promet aux siens, avant l'engagement du Céphise, le tombeau que jamais riche n'obtiendra (1), le souvenir éternel de leurs concitoyens.

On sait jusqu'à quel point les Spartiates exagéraient ces sentiments, communs à tous les Grecs. Le messager qui annonçait la défaite de Leuctres arrive à Lacédémone le dernier jour des Gymnopaidies. La fête a lieu comme de coutume, seuls les chants du chœur se taisent. Les femmes et les mères reçoivent des éphores défense de se lamenter. Le lendemain, les parents des morts se montrent joyeux et fiers ; ceux dont les fils avaient survécu évitent l'éclat du jour et paraissent sombres et humiliés (2). — Dans cette parade de sentiments excessifs, nous n'aurions pas de peine à reprendre une outrance déplaisante, mais les Spartiates ne faisaient qu'exagérer. Tout Grec, avec plus de simplicité, en eût agi comme eux. — Les morts méritaient les suprêmes honneurs, car ils avaient fait de leurs forces le plus bel usage : ils s'étaient, de sang froid, exposés au trépas qu'ils avaient lieu de redouter.

5. — A côté de ces dévouements éclatants, il en était d'autres, plus humbles, mais qu'il importe d'autant plus de signaler. Les citoyens n'avaient pas seuls le privilège de ces actions illustres par lesquelles leur énergie se manifestait et que la gloire consacrait. Ils n'étaient pas seuls à braver la mort et à conquérir de la sorte la renommée. Leurs esclaves, si au-dessous qu'ils fussent de leurs maîtres, pouvaient eux aussi se faire leur part de la gloire, bien inférieure sans doute, mais dont l'espoir pouvait consoler leur humilité. Ils s'illustraient en mourant pour leurs maîtres.

Il est glorieux (3) d'affronter ainsi le trépas, dit le vieux serviteur d'Agamemnon. La vie des serfs a si peu de prix qu'ils peuvent bien l'exposer pour leurs maîtres (4). Par là se reconnaissent les esclaves au cœur noble (5) et leur devoir est dans leur servitude. La gloire qu'acquéraient ces fidèles serviteurs en bravant la mort de la sorte, était sans doute bien mesquine et bien frêle. Telle quelle, elle les élevait au-dessus de leur destinée et leur touchant effort ne témoignait pas moins que le

(1) Xénophon, *Helléniques*, 2, 4, 17.
(2) Xénophon, *Helléniques*, 6, 4, 16.
(3) Euripide, *Iphigénie en Aulide*, v. 312.
(4) Euripide, *Andromaque*, v. 89-90.
(5) Euripide, *Hélène*, v. 1640-1.

patriotisme de leurs maîtres de leur force d'âme, de cet irrésistible besoin d'agir qui poussait tout Grec à tenter par tous les moyens de survivre à son court et trop humble destin.

6. — Avec la souplesse du génie grec, cette extrême tension de la volonté se trouvait, le cas échéant, à la hauteur des circonstances les plus difficiles, comme des dangers les plus rares. Pour certains esprits, l'acte le plus héroïque était préféré à tout autre, parce qu'il exigeait un effort plus grand et que son retentissement était proportionné à cet effort. Les Grecs, gens raffinés, ne craignaient pas, en ces matières, une certaine recherche, comme un ingénieux et subtil dilettantisme.

On sait l'habile mise en scène avec laquelle Socrate régla le dernier acte de sa vie, comme s'il escomptait à l'avance l'admiration de la postérité. Non moins recherché était Théramène qui, dit-on, joua au cottabe avec le reste de la ciguë et porta la santé du beau Critias, arrachant un cri d'étonnement à Xénophon lui-même, justement stupéfait d'une telle liberté d'esprit et d'une plaisanterie faite en ce moment suprême (1).

Les Spartiates étaient moins subtils, mais non moins héroïques. Ce n'est pas Lycurgue qui leur apprit à préférer à une vie honteuse une mort pleine d'honneur (2), mais l'usage, là comme ailleurs, précéda le législateur. Le fait est qu'épargner sa vie « n'était pas la coutume à Sparte (3). » Et Tyrtée va plus loin, recommandant de traiter la vie comme ennemie ἐχθρὰν .. ψυχὴν θέμενος (4), de ne pas l'épargner (5), ni, par lâcheté, de trop l'aimer (6).

Nous touchons ici au dernier effort de l'âme grecque, à la transformation d'une idée et d'un terme, les plus naturels et les plus chers aux Hellènes. Φιλοψυχεῖν, c'est, au sens propre, aimer la vie, sentiment, nous l'avons vu, inné dans toute l'Hellade, où l'existence s'offrait à tous si radieuse et si douce. D'où vient que ce vocable, d'une formation si logique, d'un emploi qui paraissait si fréquent, s'est peu à peu détourné de son sens, et qu'aimer la vie soit à la longue devenu synonyme de lâcheté?

Le terme apparaît déjà dans Tyrtée et, pour n'en citer que

(1) Xénophon, *Helléniques*, 2, 3, 56.
(2) Xénophon, *De rep. Laced.*, 9, 6.
(3) Tyrtée, Ἀμβατήριον, v. 5-6.
(4) Tyrtée, éd. Bergk, 9, v. 5.
(5) Tyrtée, éd. Bergk, 8, v. 14.
(6) Tyrtée, éd. Bergk, 8, v. 18.

quelques exemples, les Tragiques en font un fréquent emploi. Les héroïnes mêmes le récusent. Polyxène ne veut pas en être flétrie (1). Ulysse l'oppose à la vaillance (2). Polynice condamne la richesse qui rend ainsi lâche (3). — Partout le mot est rejeté comme un affront.

Dans une telle conception, la peur de la mort disparaît, définitivement vaincue. L'apparence même de la craindre est condamnée et semble flétrissante. Par un suprême effort, la volonté de l'homme a su s'en affranchir. Si rares qu'aient pu être les exemples de ces victoires morales, rien ne paraît plus significatif, car elles représentent l'idéal vers lequel tendait le peuple grec.

III

Les circonstances où l'activité humaine pouvait ainsi s'exercer étaient, à tout prendre, exceptionnelles et rares. Si fréquentes que fussent les guerres dans l'histoire des états grecs, elles n'occupaient pas chaque instant de la vie et, dans l'esprit des peuples, restaient une calamité qu'on s'efforçait de détourner et d'oublier. Il y avait autre chose dans l'existence, d'autres soucis et d'autres ambitions. — Il est intéressant de se demander comment les Grecs concevaient l'idéal de la vie, comment ils conciliaient, dans la pratique, leur amour de l'existence présente avec leur désir d'y survivre.

L'une des idées les plus fréquemment exprimées par les poètes est la félicité de celui qui laisse après lui des enfants qui continuent la grandeur et la fortune de sa maison (4). Ce n'était pas seulement pour être pleuré après sa mort, mais plus encore pour être envié. La prospérité d'une famille était considérée comme l'œuvre de qui l'avait accrue, comme le résultat de son activité. Pour que la création fût complète, il importait qu'elle fût durable, et elle ne pouvait l'être si les enfants n'achevaient et ne perpétuaient l'œuvre commencée.

Un passage discuté d'Hérodote est plus significatif. Kallias, fils de Phœnippos, est présenté comme un homme digne de mémoire et l'historien en donne plusieurs raisons. La première est

(1) Euripide, *Hécube*, v. 348.
(2) Euripide, *Hécube*, v. 315-6.
(3) Euripide, *Phéniciennes*, v. 597.
(4) Euripide, *Médée*, v. 714-5. *Iphigénie en Tauride*, v. 695.

son patriotisme, Kallias ayant, entre autres, achété seul une part des biens de Pisistrate, mis en vente durant son exil. La seconde est qu'il fut vainqueur aux jeux pythiques et olympiques. La troisième, qu'il maria richement ses filles et les laissa libres de choisir un époux (1). — Les motifs, on le voit, sont d'ordre très divers. Le moindre, certes, n'est pas la perpétuité de la race assurée. Mais on sait le prix qu'attachaient les Anciens aux récompenses décernées dans les Grands Jeux : ils ne croyaient pas qu'on pût faire meilleur usage, ni plus glorieux, de la force et de l'adresse corporelles. Par son patriotisme, Kallias échappait bien davantage aux conditions banales de l'existence; il s'assurait un souvenir durable. — Sous cette triple forme, l'activité de l'Athénien s'était déployée dans les sens les plus divers; il avait fait preuve de la souplesse la plus rare et du caractère le plus ferme. Rien d'étonnant à ce qu'il en fût récompensé.

Arrivons aux exemples fameux de Kléobis et Biton et de Tellos l'Athénien.

Kléobis et Biton avaient assuré le sacrifice solennel fait à l'Heraion et donné le plus bel exemple de piété filiale (2). A ce double titre, ils avaient mérité d'être cités par Solon. — Mais leur légende a un caractère tout sacerdotal. De même, leur fin surnaturelle, empruntée à l'histoire de Trophonios et d'Agamedes (3), semble inspirée des traditions orphiques ou pythagoriciennes. Elle devait, par là, plaire au pieux Hérodote; mais elle s'éloigne trop des données de la vie courante, pour servir d'exemple moyen ou qui puisse être retenu.

Tellos l'Athénien est celui qu'Hérodote estime le plus fortuné. Il eut d'abord une nombreuse et florissante famille, puis, la guerre survenant, il met en fuite l'ennemi et meurt victorieux. Les Athéniens l'ensevelirent là où il était tombé et l'honorèrent grandement (4). — L'histoire est banale et d'autant plus instructive. Sa maison assurée, Tellos n'avait pu mieux et plus noblement faire usage de l'énergie qu'il sentait en lui qu'en se dévouant pour sa patrie. Ce dévouement avait trouvé dans les funérailles publiques la plus belle des récompenses. La cité, en les décernant, déclarait n'être qu'une avec Tellos. La gloire de

(1) Hérodote, 6, 122.
(2) Hérodote, 1, 31.
(3) Plutarque, *Mor.*, 109.
(4) Hérodote, 1, 30.

l'Etat assurait la mémoire du citoyen. — Nul acte, œuvre de l'homme, ne pouvait mieux élever l'homme au-dessus de cette vie passagère.

Ici trouvent leur place les divers moyens par lesquels les Grecs essayaient d'attribuer quelque durée à leur mémoire.

Il n'y en avait pas de plus sûr que les louanges des écrivains et les chants des poètes. Les héros qu'Homère avait loués vivaient éternellement dans leur souvenir : ils souhaitaient, pour leurs mérites ou leurs exploits, une part de cette éternité.

Ce souci et cette préoccupation de la renommée se font jour là même où de tels soins paraissent singuliers. Dans le célèbre apologue de Prodicos, mention expresse est faite du retentissement qu'aura la vertu. Quand viendra le terme fixé, les hommes d'honneur ne reposeront pas sans gloire, ni mémoire, mais leur souvenir, éternellement présent, fleurira célébré (1). — Toute personnalité s'effaçant par la mort, l'hommage qu'à travers la suite des siècles recevra ainsi la vertu, ne prolonge pas seulement, mais, à lui seul, *fait* toute son efficace.

Aristote ne tient pas un autre langage dans le skolion qu'il compose à la mort d'Hermias d'Atarnée. L'hymne à la vertu célèbre cette force d'âme qui permet d'affronter une mort volontaire. Qu'il soit donc chanté celui qui peut exalter jusque-là et tendre sa volonté. Que, grâce aux Muses, il devienne immortel (2). — On ne saurait dire plus nettement combien cet héroïsme dépendait d'une circonstance accessoire et fortuite, la rencontre d'un poète qui pût et sût le chanter dignement. Tel était l'espoir secret qui soutenait et parfois provoquait tous ces actes de haute vertu.

Les poètes, — au premier rang Pindare, dont l'exemple n'a pas besoin d'être rappelé, — étaient les premiers à vanter l'action de leurs chants. Déjà Théognis promettait à Kyrnos que son nom resterait toujours impérissable parmi les hommes (3). Etait-ce qu'il le méritât, ou parce qu'il avait trouvé qui voulût bien le célébrer ?

De là, comme nous le verrons ailleurs, ces nombreuses épitaphes métriques, dont, à une époque très ancienne, comme aux derniers temps du monde grec, on se plaisait à orner les tombeaux. L'effet de ces épigrammes nous est dit par des vers

(1) Xénophon, *Mémorables*, , 1, 33.
(2) Bergk, II, 360.
(3) Theognis, v. 246.

d'Euripide. Astyanax, que les Grecs veulent mettre à mort, se demande quelle épitaphe on pourrait mettre sur sa tombe. Serait-ce que les Argiens, par peur, ont tué un enfant? Une telle épigramme serait honteuse pour la Grèce (1). — Car on attendait de ces vers une action durable. Ils devaient perpétuer les mérites du mort, les faire connaître aux habitants et aux passants, et tout passant était un Grec, qui devenait, dès ce moment, un admirateur des vertus disparues. Par là, autant du moins qu'il dépendait des hommes, le temps était vaincu et les vivants même attendaient la mort plus tranquilles, depuis que, de quelque manière, ils pensaient lui survivre.

Au même sentiment se rattache l'espoir secret qui animait artisans et artistes, et que nous devinons dans les œuvres qu'ils nous ont laissées. Si rapidement qu'on les étudie, la conscience singulière dont elles témoignent reste, au premier abord, une énigme pour nos habitudes modernes. Sans doute, la perfection dans l'art est chose fortuite et passagère; il serait vain de prétendre, — l'histoire l'a trop bien et trop souvent prouvé, — qu'elle tienne à l'espèce et à la race. Mais, si nous refusons à la volonté grecque le mérite d'avoir atteint la perfection rêvée, on ne saurait lui dénier l'ambition, plus rare, de l'avoir, par tous moyens, poursuivie et briguée. Jamais plus constants et plus méritoires efforts ne furent faits pour se rapprocher de l'idéal que l'on avait imaginé. Jamais labeur ne fut plus soutenu, ni résultat plus âprement voulu. On sait à quel point les artisans, souvent des affranchis ou des esclaves, se distinguaient peu des artistes. Jusque dans les plus rapides ébauches, dans les plus humbles instruments, effort est fait pour innover et varier. Je n'en connais pas de preuve plus frappante que l'absence de doubles ou de paires dans l'art grec. Là même où, dans deux vases pareils, faits évidemment pour se correspondre, le décor reste, à tout prendre, identique, quelque figure accessoire, quelque diversité de détail ou d'allure, font du même modèle deux œuvres différentes, et, au lieu de copies, surgissent deux créations d'art. La conscience n'est pas moindre dans ces humbles monuments de la céramique que dans les statues des frontons, travaillées presque également sur les deux faces, bien qu'une d'entre elles fût seule et dût à jamais rester seule visible.

Pourquoi cette admirable conscience, pourquoi cet effort si patient et si rare? Parce que l'œuvre parfaite était admirée de

(1) Euripide, *Troyennes*, v. 1188-1191.

tous, parce qu'elle assurait, pour une longue suite de siècles, le souvenir de qui l'avait créée. Lors même que l'auteur en demeurait anonyme, — et bien peu, on le sait, s'y résignaient, — si son nom devait disparaître, quelque chose de lui resterait cependant, et l'on penserait toujours à celui que l'on ne connaîtrait pas. — L'homme ne pouvait mieux employer son activité qu'en s'appliquant ainsi à ne pas mourir tout entier, et l'on comprend dès lors qu'il tâchât d'y atteindre, de toute la conscience et de toute l'énergie qui lui étaient départies.

La consécration de cet effort et de ces dévouements était, nous l'avons vu, plus que les chants des poètes et la gloire des artistes, la récompense que décernait la cité. Etre loué après la mort comme on l'était de son vivant, l'être surtout pour ses victoires et ses exploits (1), une telle perspective passait toutes les espérances. Les honneurs funèbres, touchants de la part des ennemis (2), étaient, quand l'Etat les rendait, d'un prix singulièrement plus rare. Les troupes mercenaires et les alliés recevaient la part de regrets à laquelle ils avaient droit. Mais combien et plus et mieux honorés étaient les citoyens! Les oraisons funèbres, avec leur rituel et la solennité de leurs exordes, assimilaient les morts aux héros qui avaient sauvegardé et accru la patrie, comparaient leurs exploits aux célèbres combats soutenus contre les Amazones et contre les Perses. Le cas particulier disparaissait dans le rayonnement de ces exemples, mais quelque chose de la gloire de ces héros restait attaché à ces morts obscurs qu'enterrait la patrie reconnaissante. Il n'est pas jusqu'aux renommées factices, légendes écloses de la naïveté populaire, qui, par le retentissement qu'on leur donnait, ne stimulaient les cœurs et les courages. Il était défendu de mal parler d'Harmodios et d'Aristogiton, comme il l'était de les parodier. Dans un Etat qui protégeait ainsi ses gloires et ses héros, les citoyens espéraient avoir part à cette renommée nationale et comptaient survivre à jamais, de par le lien indissoluble qui les lierait désormais à l'avenir et à la fortune de la cité!

L'énergie que les Grecs sentaient en leur être, d'elle-même et par ce fait seul qu'elle était une force libre, les arrachait à l'amour trop stérile et trop matériel de l'existence. Passant en

(1) Xénophon, *Agésilas*, 10, 3.
(2) Xénophon, *Anabase*, 4, 2, 23.

revue les cas où se manifestait la volonté créatrice des Hellènes, nous l'avons montrée se dépouillant peu à peu de tout caractère matériel, de toute basse et mesquine préoccupation, jusqu'au point où elle méprise ce que jusqu'alors elle craignait et où l'amour de vivre est taxé de lâcheté. Les conditions de l'existence se trouvent alors transformées. Que ce soit par la vertu, par la poésie ou par l'art, sous toutes ces formes, l'énergie de l'homme devient créatrice et se fait à elle-même sa fin et son destin.

DEUXIÈME PARTIE

CHAPITRE PREMIER.

TENDANCES CONTRAIRES ET NOUVELLES.

Les Grecs aimaient tellement leur existence toute heureuse et facile, ils éprouvaient un besoin si intense d'agir et de créer qu'ils pouvaient ne pas songer au terme de leurs jouissances et de leur action. Peu leur importait qu'après ces expériences et ces plaisirs la vie s'arrêtât brusquement et ne continuât qu'obscure et sans joies. Les compensations présentes étaient assez nombreuses et assez rares, le dédommagement était assez incessant et divers, et les plus exigeants pouvaient s'en contenter.

Mais il était de la nature, et de cette conception de l'existence, et de cette représentation de la mort, de n'être permises qu'à des privilégiés, de ne suffire qu'à une élite et de ne pouvoir pas durer sans changer et se modifier.

En effet, cette énergie morale, si haute parfois en son principe, si pure et si élevée souvent en ses conséquences, ne pouvait être le fait que de peu d'Hellènes. Tous la pouvaient concevoir et l'admirer au besoin. Elle pouvait chez tous subsister virtuellement, à l'état de force latente. Mais c'était tout exceptionnellement, et dans des âmes d'élite, qu'elle se haussait jusqu'à satisfaire pleinement ceux-là mêmes qui la possédaient au plus haut degré, et jusqu'à remplacer chez eux tout besoin d'une croyance consolante. Les faibles et les humbles n'atteignaient pas à cette hauteur d'âme, ni à ce détachement.

Pour agir sur ces natures moyennes et capables de peu

d'efforts, d'autres forces étaient nécessaires, qui fussent plus à leur portée, et dont l'efficace fût plus constante et plus certaine. Seules elles étaient capables de les arracher au stérile et vil *hédonisme* dont elles étaient menacées. Comme, dans l'âme, plus encore que dans le corps, le besoin crée l'organe, ces forces qui étaient nécessaires aux déshérités ne leur manquèrent jamais tout à fait. Elles s'accrurent seulement avec le temps, suivant une marche dont nous essaierons de marquer le sens et les progrès.

En fait, les usages funéraires, que tous suivaient machinalement — par hérédité, comme par routine, — étaient à l'origine des coutumes symboliques, significatives et représentatives de la cause qui les avait créées. Qui se soumettait à leur formalisme, croyait peut-être n'accomplir que des actes purement mécaniques. L'idée, que traduisaient ces actes, n'apparaissait pas à l'esprit avec la clarté des opinions incontestées. Aussi nul ne l'eût formulée, mais tous, malgré eux, subissaient sa secrète influence. Ils avaient l'obscure conscience, — d'autant plus efficace qu'elle était moins avouée, — que ce rituel n'était pas chose vaine, qu'il avait une cause mystérieuse et profonde qui était la croyance irrésistible à l'existence continue de l'être, et, par suite, le mépris de la mort, fin apparente et purement sensible.

Qu'il en fût ainsi, c'est ce que prouvent les honneurs mêmes que l'on rendait aux morts, la crainte que parfois l'on avait d'eux, les suites légales de l'homicide , comme la rareté de la peine de mort, l'héroïsation devenue de siècle en siècle plus fréquente, enfin la conception même de l'Hadès et des divinités infernales. Sur tous ces points, la tradition populaire et la loi grecque supposent la croyance, plus ou moins précise, de l'existence continuée après la mort.

D'où vient, s'il en est ainsi, que l'on ait à la fois, dans le même peuple, cru à la fin de l'être après la tombe? Sans doute nous avons vu que jamais les Grecs n'ont nié toute survivance, mais ils refusaient si bien au mort toute consistance et toute marque de réalité, ils le dépouillaient si complètement de tout caractère matériel ou spirituel, sauf le culte qu'ils lui rendaient, ils agissaient si bien comme s'il n'était plus rien, que toute apparence était pour qu'il ne fût rien en effet. La contradiction n'était ni formelle, ni avouée, mais elle était dans les faits, et il serait puéril de la nier.

Elle s'explique aisément, si l'on réfléchit d'abord que les ac-

teurs de ces beaux traits d'héroïsme n'ont jamais été, même en Grèce. qu'une élite : leurs sentiments, quoi qu'ils fissent, n'engageaient qu'à demi ceux de la foule. Mais elle s'explique surtout si l'on pense au moment où ce besoin d'action est à son apogée. Depuis la fin du sixième jusqu'au quatrième siècle, la Grèce non seulement acquiert et assure son indépendance, mais développe en tous sens ses forces latentes. Dans ce labeur immense, chacun a sa part. L'énergie individuelle, soumise à des exigences incessantes, se dépense toute en action. Et les Grecs n'ont plus ni le loisir, ni l'occasion de songer à d'autres soucis.

Mais cette excitation ne pouvait durer. Au lendemain des guerres médiques, après le prodigieux et soudain développement qui suivit en tous sens et dans toutes les voies, le génie grec, se relâchant de sa tension première et d'ailleurs assuré de vivre, put réfléchir davantage. La philosophie, d'universelle et de cosmologique, devint « psychologique » et morale ; le problème de la vie humaine, d'abord négligé, fut repris, posé à nouveau et sérieusement étudié. C'est alors que, sous l'influence combinée des écrivains et des religions mystiques, les traditions populaires reprirent une nouvelle force. Une évolution commença vers une conception nouvelle de la vie, dans laquelle l'existence n'aurait plus en elle-même tout son prix, mais servirait d'acheminement et de préparation vers un sort futur.

Dans ces conditions, nous étudierons d'abord les usages et les lois funéraires, traditions depuis longtemps existantes, mais dont plusieurs sont reprises et confirmées aux cinquième et quatrième siècles, et qui, par la modification insensible des idées courantes, prennent une signification et une importance nouvelles. Nous chercherons ensuite quelle fut, dans cette évolution, l'influence, tant des poètes et des philosophes que des religions mystiques.

CHAPITRE II.

TRADITIONS ET LOIS FUNÉRAIRES.

I

Quand les Grecs ont fini d'immoler Polyxène sur le tombeau d'Achille, ils bornent là leur rôle d'ennemis et de justiciers. Ils ne se croient pas le droit d'enlever à la Troyenne la consolation des derniers honneurs. Talthybios vient, de la part d'Agamemnon, chercher la vieille Hécube, pour qu'elle rende à sa fille les suprêmes devoirs (1). Que prouve ce fait? Les Grecs veulent-ils témoigner de leur tardive pitié envers la veuve de Priam? Evidemment non, car Hécube est requise et n'est pas suppliante. C'est envers leur victime même que les Grecs se sentent des devoirs. Polyxène a pour eux droit à la sépulture; la guerre ne lui enlève rien de ses privilèges. Or, seule Hécube peut, en sa qualité de parente, lui rendre ces honneurs, d'où l'intervention très simple d'Agamemnon.

Comment, si Polyxène *n'est plus*, au sens précis du mot, les Grecs se croient-ils obligés à son égard? Si d'autre part, comme l'événement le prouve, ils sont tenus envers elle de certains devoirs, c'est donc qu'ils l'estiment vivante encore, non plus certes d'une existence physique et toute matérielle, mais d'une vie supra-terrestre, qu'ils auraient peine à se figurer d'une manière précise, mais qu'ils conçoivent obscurément. Son corps a beau se refroidir et disparaître peu à peu, quelque chose d'elle demeure. Sa personnalité est diminuée, mais elle subsiste encore, malgré et par delà la mort.

Or ce qui restait ainsi du mortel disparu avait besoin, pour être heureux, d'être enseveli suivant de certains rites. Sinon

(1) Euripide, *Hécube*, v. 508.

tous ceux, parents ou étrangers, qui, volontairement ou non, avaient négligé d'accomplir ces pratiques, portaient le poids de cet oubli et, dans certains cas, s'exposaient au ressentiment du défunt outragé. Par prudence, autant que pour obéir à la coutume universellement reçue, Agamemnon avait ainsi prescrit d'ensevelir Polyxène. —

Dans les *Troyennes*, Astyanax, cette autre victime de la Grèce victorieuse, est aussi menacé de mort. Sa mère peut, par son silence, non le sauver, mais obtenir qu'il soit enseveli et qu'on pleure sur sa tombe (1). — Talthybios, lorsqu'il s'efforce ainsi d'obtenir le consentement tacite d'Andromaque, sait qu'il n'emploie pas envers elle des menaces vaines. Le danger qu'il fait luire aux yeux de cette mère est le plus affreux qui la puisse atteindre. Si Astyanax n'est pas enseveli, Astyanax sera pour toujours errant et malheureux. Andromaque ne peut éviter à son fils la mort dont les Grecs le menacent. Elle peut, en obtenant d'ensevelir son cadavre, l'arracher aux souffrances éternelles qui l'attendent dans ses courses vagabondes. Elle peut lui donner ainsi, sinon le bonheur physique qui lui est refusé, du moins la plus grande félicité qu'elle lui puisse départir. — La menace serait vaine, comme vaine aussi serait la crainte d'Andromaque, si le cadavre d'Astyanax représentait l'être entier du jeune Troyen ; si sa personne n'était plus, dès lors que son corps ne sentait plus ; si, pour tout dire, toute existence, pour lui, avait cessé avec la mort. —

Les Grecs obéissaient au même sentiment quand, dans leurs guerres intestines, ils faisaient trêve après chaque combat pour relever les morts et pour leur rendre les derniers devoirs. Il n'y avait pas, pour tout Hellène, de coutume plus sacrée, ni qui fût plus généralement suivie. Aussi est-ce bien une loi panhellénique, Πανελλήνων νόμος, νόμιμα .. πάσης .. Ἑλλάδος (2).

Dans les oraisons funèbres et dans les panégyriques d'Athènes, les orateurs prenaient plaisir à relever cette vieille légende suivant laquelle Thésée aurait accueilli les plaintes d'Adraste, réclamant en vain des Thébains les corps des Sept Chefs ; les armes d'Athènes auraient seules rappelé les Cadméens au souci de la loi commune des Hellènes, et Thésée, le héros national, se serait montré, dans cette cause étrangère, le grand redresseur de torts. Æthra, dans les *Suppliantes*, loue à l'avance son

(1) Euripide, *Troyennes*, v. 730-3.
(2) Euripide, *Suppliantes*, v. 311, 671.

fils de forcer au respect des lois des Grecs violents et barbares, qui bouleversent les coutumes nationales (1). Le héraut de Thésée impose en termes solennels le silence aux Thébains; il vient chercher les morts, pour les ensevelir suivant la loi commune des Hellènes (2). — Les spectateurs ne pouvaient être insensibles à la grandeur du rôle qu'auraient joué leurs aïeux; des exemples récents ne leur rappelaient que trop fréquemment ces coutumes vénérables.

Pourquoi cet usage? Pour glorifier la patrie, pour exciter le patriotisme des survivants, pour éterniser le nom des morts? Autant d'explications dont pas une n'est à rejeter, mais dont pas une n'est suffisante. Les morts devaient être ensevelis, non pour leurs frères d'armes ou pour leur patrie, mais pour eux-mêmes, parce qu'en dépit des apparences corporelles, quelque chose d'eux continuait après la mort. Cette substance, quelle qu'elle fût et quelque part d'activité qui lui fût départie, avait droit à certains égards : c'était un devoir strict que remplissaient les Grecs, quand ils réclamaient à l'ennemi les cadavres restés sur le champ de bataille.

Aussi, là où la chose est impossible, en pays ennemi ou barbare, l'indignation et la stupéfaction des Grecs ne connaissent point de bornes. Là où la vie des hérauts mêmes n'est pas en sûreté, quand leur ministère n'est pas respecté sur les champs de bataille (3), les Hellènes n'ont plus que faire. Une terre étrangère, où leurs coutumes les plus sacrées sont si audacieusement violées, reste à leurs yeux éternellement barbare.

A quel prix ils estiment le rachat des cadavres, à quel point c'est pour eux un devoir strict et comme inéluctable, c'est ce que prouveraient de nombreux exemples historiques. — Après la mort de Lysandre à Haliarte, Pausanias demande aux Thébains une trêve pour relever les morts. Les Béotiens refusent, à moins que l'armée spartiate n'évacue le pays. La condition est dure, humiliante au plus haut point pour Sparte. Pourtant les Lacédémoniens l'acceptent avec plaisir, ἄσμενοι. Ils relèvent leurs morts, et, sans hésiter, quittent la Béotie (4).

De même, quand Archidamos, le Lacédémonien, meurt au service des Tarentins, ceux-ci offrent à l'ennemi de grandes

(1) Euripide, *Suppliantes*, v. 306-312.
(2) Euripide, *Suppliantes*, v. 668-672.
(3) Xénophon, *Anabase*, 5, 7, 30.
(4) Xénophon, *Helléniques*, 3, 5.

richesses pour racheter son cadavre (1). — Ils échouent, mais du moins ont-ils fait ce qui dépendait d'eux pour le faire ensevelir. Archidamos était mort pour sa cité d'adoption. Celle-ci se tient, jusqu'après sa mort, comme comptable envers lui. — Il était naturel, étant donné l'importance que les citoyens ou les étrangers eux-mêmes attachaient à l'observance de ces coutumes funéraires, que de son vivant même on s'inquiétât de les savoir suivies après sa mort. Là où manquaient les parents et tout héritier naturel, on pouvait courir risque de ne pas être enseveli suivant le rituel consacré. Ce n'était pas une question de vanité puérile : le bonheur, ou même la possibilité de l'existence ultérieure, semblait y être en jeu. Aussi la préoccupation était-elle vive à ce sujet.

Les riches démagogues exploitaient ces sentiments. Cimon payait volontiers la sépulture des pauvres (2). Il savait qu'il s'attirait ainsi la reconnaissance des vivants. Aussi les historiens ont-ils été ses dupes, comme ses compatriotes. Ils vantent comme un trait de générosité et de libéralité ce qui semble bien n'avoir été qu'un artifice de politique.

Quand les mercenaires s'enrôlaient à l'étranger, ils ne passaient pas, comme aujourd'hui les Chinois qui s'expatrient, des contrats garantissant le retour de leur cadavre dans leur patrie. Mais leurs sentiments étaient analogues. Rien n'était capable de les attirer comme la certitude de savoir que, s'ils mouraient à la guerre, les derniers devoirs leur seraient rendus. Jason de Phères, cet habile manieur d'hommes, retenait les mercenaires, moins par les dons et par les soins de toute sorte qu'il prenait d'eux, que par la solennité qu'il mettait à leurs funérailles (3). Les sans patrie qui venaient à sa cour savaient qu'ils trouveraient auprès de lui l'un des principaux avantages qu'assurait la cité antique, la certitude de la sépulture. —

Décrire ici ces rites funéraires serait d'autant plus hors de propos que la Pythie accordait sur ce point toute liberté aux cités grecques (4). Chacune agissait à sa guise, suivant des coutumes qui lui étaient propres et qui n'obligeaient que ses membres. De là venait en partie le désir de chacun de mourir dans les frontières de sa patrie (5) : là seulement il était assuré d'être

(1) Théopompe, fr. 259 (Müller, I, p. 322) = Athénée, 12, p. 536, C-D.
(2) Théopompe, fr. 94 (Müller, I, p. 293) = Athénée, 12, p. 533, A.
(3) Xénophon, *Helléniques*, 6, 1, 6.
(4) Xénophon, *Mémorables*, 1, 3, 1.
(5) Euripide, *Hélène*, v. 1101-2.

enseveli suivant les rites, dans les formes consacrées, et, à ses yeux, seules efficaces. Mais, si la liberté était entière, les usages cependant variaient peu. Ils étaient, à tout prendre, assez constants pour permettre des conclusions générales. Et si le détail de ces rites importe peu, quelques-uns sont assez significatifs pour qu'ils méritent de nous arrêter.

Il est tout d'abord remarquable qu'il ait pu y avoir des lois réglant les funérailles (1). Sans doute, la plupart des articles en sont restrictifs. La crainte que les démocraties antiques avaient de toute ostentation de luxe, le désir d'éviter les clameurs et et les rassemblements, les précautions d'hygiène, le souci, naturel de la part de l'Etat, d'assurer la qualité des parents et des assistants, — ces motifs, si légitimes qu'ils soient, ne sauraient rendre compte de toutes les dispositions de la loi. Certains des règlements ne s'expliquent pas, si l'on n'admet, à côté des prescriptions d'intérêt public, des articles d'inspiration religieuse. — Qu'importe à l'ordre de la cité que les linceuls soient blancs (2) ou la couverture de couleur sombre (3)? De quel droit décréter qu'une fois le corps porté au tombeau, la souillure ne cessera qu'après que le silence aura été rétabli (4)? Ou que les purifications de la maison mortuaire devront être faites, dans les formes prescrites, par un homme libre et suivies d'un sacrifice offert au foyer (5)? Enfin que la souillure n'atteindra que certains des proches et cessera à la suite d'ablutions déterminées (6)? — Par contre, ces prescriptions se comprennent au mieux, si la cause en est moins légale ou politique, que proprement religieuse, et si la loi se préoccupe moins encore des vivants que des morts. Déterminer quelles offrandes et quels rites assureront à l'inhumé toute la part de bonheur à laquelle il peut encore prétendre, régler les devoirs des vivants envers les morts, dans la mesure compatible avec la sécurité, comme avec l'ordre de l'Etat, — tel a visiblement été le premier souci du législateur. Et ce serait à la fois mal comprendre son

(1) Loi de Solon (Démosthène, *Contre Macart.*, 64. — Plutarque, *Vie de S.*, 21), — d'Iulis (*Inscriptions juridiques grecques*, t. I, loi II, pp. 10-7), — de Delphes (*B. C. H.*, 1895, pp. 1-69), etc. — Pour le deuil, cf. la loi de Gambreion (*Inscriptions juridiques grecques*, I, loi III, pp. 18-21).

(2) Loi d'Iulis, A, 2-3.

(3) Loi de Delphes, C, 23-4.

(4) Loi de Delphes, C, 38-9.

(5) Loi d'Iulis, A, 14-7.

(6) Loi d'Iulis, A, 25-31.

rôle et le restreindre singulièrement que se refuser à y voir la pensée d'assurer aux morts le suprême repos.

Si les mourants se voilent aux derniers instants (1) et si l'ἐκφορά d'ordinaire a lieu avant le jour (2), le cadavre couvert et caché aux regards (3), — c'est sans doute que la lumière du soleil est sacrée et que toute mort terrestre offense son éternel éclat, — mais cela ne prouve pas que cette mort soit une fin absolue d'existence. L'être subsistait, mais il cessait d'être apparent : aussi le trépas en faisait-il une puissance souterraine, comme telle, étrangère à toute vie terrestre, et, par suite, hostile aux divinités de la Lumière et du Soleil. Là où était le corps, enseveli ou incinéré, l'existence continuait, si faible et si obscure qu'on la suppose : le cadavre se consumant sous terre, toute vie y passait du même coup. Aussi, à peine le dernier souffle exhalé, l'ombre des régions souterraines s'emparait-elle du mort : toute communication directe avait cessé avec le monde extérieur et visible.

Le bain suprême par lequel on purifiait le cadavre, l'huile dont parfois on l'oignait (4), la parure de fête dont on le revêtait pour l'exposition funèbre, tous les détails, minutieusement réglés, des funérailles, n'avaient de même de sens que si le cadavre, inerte et insensible, représentait encore aux yeux des assistants un être dont ils ignoraient l'exacte nature, mais dont ils ne niaient pas l'existence. Si vif qu'on suppose l'amour des proches, si la mort avait, dans leur esprit, arrêté à jamais toute manifestation possible de la part du défunt, — ils l'auraient bien regretté et pleuré, leur douleur aurait été d'autant plus vive qu'aucun espoir ne l'eût consolé, mais elle ne se fût pas traduite sous ces formes symboliques. — Si l'on estimait que le contact du mort souillait les parents et la maison même où il était exposé, si une purification était nécessaire pour les vivants, comme pour l'immeuble, — c'est donc que ce corps rigide était encore tout-puissant, qu'il pouvait souiller, donc qu'il était par quelque manière. Et toutes ces cérémonies propitiatoires n'avaient d'autre but que de se concilier la faveur de cet être — que l'on craignait, donc en qui l'on croyait. —

La douleur des assistants s'exprimait, elle aussi, sous une

(1) Xénophon, *Cyropédie*, 8, 7, 26, 29. — Euripide, *Hippolyte*, v. 1458.
(2) Platon, *Lois*, IX, p. 960, A, etc.
(3) Loi d'Iulis, A, 11. — Loi de Delphes, C, 32.
(4) Euripide, *Iphigénie en Tauride*, v. 633.

forme consacrée. Quand les pleureuses commençaient le chant sans lyre (1), la lugubre plainte d'Hadès (2), quand leurs répons, — analogues au *vocero* ou aux myriologues de la Grèce moderne, — célébraient tour à tour les mérites du mort (3), les effusions, réglées à l'avance, de ces pleureuses, ne s'adressaient pas au passé, mais à la condition présente du trépassé. Ces chants étaient des « charmes, » des χάρματα; ils avaient valeur efficace, et leur influence était directe sur le sort et sur le bonheur du mort. S'il était pleuré dans les règles, son avenir était en grande partie assuré : d'où l'importance que les Grecs attachaient à ces litanies. Aussi ne les supprimèrent-ils jamais tout à fait. Ils purent interdire les manifestations extérieures et grossières de la douleur physique, comme les hurlements des pleureuses et la violence barbare avec laquelle elles s'arrachaient les cheveux et se frappaient de leurs mains la poitrine (4). Ils purent interdire dans l'ἐκφορά tout chant funèbre (5). Ils purent même, à Delphes, étendre cette défense jusqu'au moment où le corps était descendu en terre (6). — Mais pendant toute la πρόθεσις, dans la maison mortuaire — au tombeau, après l'ensevelissement, les thrènes avaient pleine liberté. Même on les permettait, — à vrai dire sous certaines conditions et seulement aux plus proches, — sur les tombeaux des « morts *anciens* (7). » — Aussi bien, qui eût volontairement privé les morts de chants qui leur étaient si nécessaires? Et cette coutume ne prouve-t-elle pas que les Grecs croyaient possible une vie ultérieure?

Que signifie de même le deuil des proches, s'il n'est autre chose qu'une fantaisie individuelle et tout arbitraire? Que les parents marquent leur douleur par l'éloignement volontaire des fêtes et des réjouissances publiques, rien de plus naturel. Mais qu'un terme légal soit fixé à ce deuil, que des vêtements particuliers le révèlent au dehors, voilà qui est plus surprenant. Qu'après ce deuil une purification soit nécessaire, l'indice est déjà significatif. Que des peines soient infligées à qui ne se soumettrait pas à ces décrets, qu'une telle « impiété » soit pu-

(1) Euripide, *Iphigénie en Tauride*, v. 225-7.
(2) Euripide, *Iphigénie en Tauride*, v. 185.
(3) Eschyle, *Les Sept*, v. 941-2.
(4) Plutarque, *Vie de Solon*, 21.
(5) Loi d'Iulis, A, 11. — Loi de Delphes, C, 33.
(6) Loi de Delphes, C, 34-5.
(7) Loi de Delphes, C, 39-46.

nie, comme à Gambreion, d'une excommunication de dix années (1), — ce détail achève de nous instruire. Le deuil est pour les Grecs un devoir politique et surtout religieux. — Il est seulement curieux de savoir au profit de qui l'obligation est reconnue. Les dieux et les vivants n'y ont point part, malgré l'intérêt évident de l'Etat et son désir naturel d'intervention. Seul le mort est en cause. Ces honneurs lui sont rendus, cet étalage public de douleur est pour lui seul, ces vêtements gris (2) ou blancs (3) lui sont offerts en sacrifice. Cette continuité d'hommages, — si le rituel coutumier est exactement respecté, — doit lui être salutaire et propice. Concevrait-on ce culte si l'adoré était sourd et muet, si rien ne pouvait agir sur lui, ni rien l'émouvoir dans sa tombe?

Que représentent ces libations que l'on offre au tombeau, si nul être n'y est enfermé, si le cercueil ou la kalpé ne contiennent que des cendres refroidies ou de la chair qui va pourrir? Les Grecs offraient de même aux dieux des libations, mais ils n'estimaient pas ces dieux de pures et froides entités : c'étaient pour eux des personnes réelles, toutes semblables aux mortels, quoiqu'impérissables et singulièrement plus puissantes. Par quel sortilège et de quelle manière goûtaient-elles ces offrandes, les Hellènes avaient peine à l'imaginer. Mais ils s'en inquiétaient peu, tant ils étaient sûrs que leurs dons étaient reçus, que, de quelque façon que ce fût, le vin était bu, la chair des victimes savourée. — Si des libations étaient faites aux morts, c'est qu'en un sens ces morts vivaient, assez du moins pour en jouir. Il importe peu à notre objet, — et jusqu'ici nous avons à dessein évité la question, — de savoir quelle conception précise les adorants, qui honoraient ainsi le mort, se faisaient de l'être de ce mort. Si l'on eût interrogé au Céramique des Athéniens du cinquième siècle, peut-être chacun des parents eût-il fait une réponse différente. — De même la croyance primitive localisait dans le tombeau l'existence ultérieure du mort. Mais le poète de la Nekyia pensait déjà autrement sur ce point, et les conceptions individuelles furent de bonne heure assez diverses pour nous interdire toute conclusion générale. — Mais, variables à l'excès, suivant les personnes et les caractères, les opinions s'accordaient sur ces points essentiels. Pour tous,

(1) Loi de Gambreion (v. pl. *h*), 25-7.
(2) Loi de Gambreion, 8. — Platon, *Timée*, p. 68, D, etc.
(3) Plutarque, *Quæst. roman.*, 26. — Loi de Gambreion, 9.

l'existence des morts, parfois niée par le raisonnement, était implicitement prouvée par les faits. Ces êtres, différents des mortels, leur ressemblaient par leurs besoins. Comme eux, ils mangeaient et buvaient. Où vivaient-ils? Peu importait aux sacrifiants. L'essentiel était que, comme les dieux, ils accouraient vers qui les appelait. La tombe était leur temple, et les libations qu'on y répandait étaient acceptées par le mort. — Sur ce point le culte n'a pas varié. Quelle que fût l'offrande, que l'holocauste disparût ou non avec le temps, elle était d'abord, et par-dessus toute chose, une offrande, donc supposait un être qui l'acceptât.

Et cette offrande se renouvelait. Le troisième et le neuvième jour après les funérailles, des sacrifices étaient de nouveau offerts au défunt, des libations versées de nouveau sur sa tombe. Parfois, comme à Athènes, on agissait de même le trentième jour (1). — Alors il ne restait guère plus qu'un souvenir du corps. Pourtant, si le cadavre n'était plus, le mort pourtant était toujours honoré. Il fallait donc, si matérielle que l'on conçût son existence, qu'elle fût en quelque manière indépendante du squelette et qu'elle lui fût supérieure. Entre les vivants et le mort, le lien demeurait toujours le tombeau. Là se faisaient les offrandes et les sacrifices. Là ils étaient acceptés et reçus. Mais les parents savaient qu'ils honoraient autre chose que des os et des cendres. Ils soupçonnaient qu'une existence nouvelle avait commencé pour le mort, et que dès lors, comme ses conditions physiques étaient différentes, elle pouvait n'être pas entièrement semblable à celle qu'ils menaient eux-mêmes. Ils offraient cependant au mort des sacrifices, mais ils offraient les mêmes aux dieux chthoniques : ils croyaient donc, et seule cette conception permettait la vie *continuée* des morts, que le trépas n'était pas un arrêt définitif, mais un passage. Vers quoi, ils l'ignoraient.

Mais c'était sur la tombe que le culte était rendu. Là était la demeure du mort, par là du moins il communiquait avec l'extérieur. Car, son être une fois admis, les Grecs tiraient du principe toutes ses conséquences. Ils n'avaient pas, sous le coup de la douleur encore récente, l'illusion brève que le pleuré continuait de vivre. Ils croyaient, — d'autant plus profondément que leur foi était plus instinctive, — à la perpétuité de son existence. Aussi, — sans trop s'interroger sur sa nature

(1) Erwin Rohde, *Psyché*, p. 213-4, etc.

ni sur ses conséquences, — fêtaient-ils l'anniversaire du mort, non celui où il avait cessé de vivre, mais le jour où il était né. Cette dernière date importait seule. Seule, en effet, elle marquait création, avènement d'un être nouveau, d'une chose inconnue dans son principe : la mort était là transformation de cette créature, la métamorphose de cet être. Elle commençait simplement une phase nouvelle. Aussi n'avait-elle pas besoin d'être rappelée.

Certaines fêtes étaient d'ailleurs communes à tous les morts. Le trentième de chaque mois leur était consacré. Parfois un mois était le mois des morts. Tous les ans, les **Γενέσια**, les **Νεμέσια**, les derniers jours des Anthesteries ramenaient à Athènes à la fois le souvenir des morts et la coutume de leur sacrifier. — Que signifiait cette communion du peuple entier, ces expiations solennelles, de la cité comme des citoyens, ces offrandes faites, au nom de tous, comme au nom des particuliers, — sinon que la cité comprenait à la fois les vivants et les morts, que ces derniers continuaient, — on ignorait à quel titre, — d'en être membres et parties. Rien ne nous apprend mieux ce que pensait le commun des Hellènes. Il ne s'agit plus ici d'entreprises privées, de croyances arbitraires et individuelles. Le culte est rendu par tous, au grand jour et en grande pompe : il prouve que l'Etat, c'est-à-dire tous, croyaient à l'objet de leur adoration solennelle. L'existence des morts était de ce chef officiellement constatée : elle devenait presque un dogme d'Etat.

En dehors de ces occasions solennelles, le mort restait, pour ainsi dire, à la disposition permanente des vivants. Il recevait les offrandes, écoutait les prières et les imprécations, exauçait les unes, gardait souvenir des autres qu'il vengeait quelquefois. Les tragédies grecques sont, presque à chaque page, remplies de ces exemples. Leur fable était sans doute légendaire; mais, comme les poètes s'appliquaient à la rendre vraisemblable par l'abondance des détails familiers, la fréquence même de ces exemples tragiques prouve qu'ils semblaient naturels aux assistants.

Ainsi nul ne songeait à s'étonner, s'il voyait un tombeau se dresser au premier plan de la tragédie et servir seul de lien entre ses divers épisodes. Dans l'*Electre* de Sophocle, il justifie la présence successive des différents acteurs : tour à tour Oreste, Chrysothémis, Clytemnestre viennent y sacrifier, et le dénouement en quelque sorte lui appartient, car, Clytemnéstre et

Egisthe, ne sont autres que les dernières victimes qu'on lui immole. — Il est curieux de chercher les motifs de ces divers sacrifices. Le chœur porte au mort des ἔμπυρα (1) et des libations par ordre de Clytemnestre : pourquoi, il ne le sait, mais il présume que la nuit une terreur soudaine vient d'assaillir sa reine (2). Cette peur, nul ne suppose qu'elle puisse être sans cause, ou n'être qu'un remords de conscience. Elle vient du mort, dont elle est la vengeance : pour apaiser sa colère menaçante, Clytemnestre lui offre ce qu'elle peut, un sacrifice. Elle espère que le mort mangera et boira. Peut-être, s'il le fait, lui pardonnera-t-il.

Le décret des Choéphores est significatif. Oreste s'adresse d'abord à Hermès χθόνιος : il lui demande son aide et le secours de sa puissance. Puis, d'Hermès, il passe à son père mort. Sur le bord même de son tombeau, il le somme de l'entendre et de l'exaucer (3). Aussi bien est-ce sa cause même qui est en jeu. Il doit combattre avec les siens et contre ses ennemis.

Surtout il doit agir ainsi, quand il venge, non pas seulement ce que vivant il a souffert, mais l'injure faite à son tombeau. L'anniversaire de la mort d'Agamemnon est pour ses meurtriers un jour de fête (4). Ni myrtes, ni sacrifices, ni libations autour de son tombeau. Et quand Egisthe est ivre, il lapide le monument de pierre (5). — L'outrage est double et le vivant, comme le mort, le ressentent également. Aussi Electre se désole moins au fond de cet opprobre, qu'elle ne se rassure par l'espoir presque certain du châtiment. Provoquer ainsi sa victime est à coup sûr hâter sa perte : le mort, bravé, se vengera bientôt, et cruellement. —

Parfois, et la puissance du mort en est mieux encore attestée, il n'agit plus dans une affaire qui lui soit personnelle. On l'invoque, comme un parent puissant dont on demanderait l'assistance, et on lui offre en retour les sacrifices qui lui sont nécessaires. Hélène, par pudeur, ne va pas au tombeau de sa sœur Clytemnestre. Mais elle lui fait offrir par Hermione, sa fille, les trois libations consacrées. « Prie-la, » dit-elle à Hermione, « de m'être bienveillante, ainsi qu'à mon époux et aux deux malheu-

(1) Sophocle, *Electre*, v. 405.
(2) Sophocle, *Electre*, v. 410.
(3) Eschyle, *Choéphores*, v. 4-5.
(4) Sophocle, *Electre*, v. 277.
(5) Euripide, *Electre*, v. 328.

reux qu'un dieu vient de perdre (1). » Clytemnestre, dont l'assistance est si singulièrement invoquée, surtout en faveur d'Oreste et d'Electre, ses enfants parricides, n'a ici d'autre raison d'intervenir que le désir de sauver les siens. Invoquer cet esprit de famille, c'est le supposer chez la morte aussi fort que chez la vivante, c'est supposer surtout que Clytemnestre au tombeau, ayant les mêmes intérêts que Clytemnestre reine, a même puissance pour les faire triompher. Sans ces deux postulats, la prière ni le sacrifice ne se comprendraient : donc la démarche d'Hélène les prouve implicitement.

De même, quand la tombe est trop loin, tout sacrifice n'est pas de ce fait rendu impossible. Iphigénie, dans la Tauride, où elle avait été reléguée, n'oublie pas son père mort. Elle lui offre les libations qui peuvent lui plaire et apaiser l'insatiable Hadès. Elle s'adresse à Agamemnon et le supplie d'agréer ses offrandes, s'excusant de ne pouvoir adorer ni parer son tombeau (2). Si loin qu'elle soit de l'Argolide, tout lien n'est pas rompu entre elle et son père. — Donc, non seulement l'existence continue après la mort, mais elle n'est pas confinée à la tombe. Son action s'exerce par delà l'espace et le temps. Sa puissance est déjà, sous certains rapports, celle d'un être divin.

Ainsi le mort reçoit chaque jour les prières et les sacrifices. Les vivants l'invoquent dans leurs besoins et parfois ailleurs qu'au tombeau. — Ils le conçoivent comme un être supérieur dont la puissance leur paraît toujours présente et comme indéfinie. Aussi l'adorent-ils, et son culte est-il de ceux qui ne chôment jamais. —

La meilleure preuve qu'ils croient à sa réalité est qu'ils le craignent singulièrement. Si Egisthe est, à l'occasion, si impie, c'est qu'il veut dompter la révolte de sa victime, qu'il croit avec raison toujours hostile. Oreste, de même, ne craint rien plus que d'apercevoir le tombeau de sa mère. « Car elle t'était ennemie, » continue Pylade, achevant sa pensée (3). Les morts ont mêmes haines et mêmes vengeances que les vivants. Oreste sait à quel châtiment immédiat il s'expose, s'il brave l'Erinye de sa mère. Voir même son tombeau serait l'outrager. Aussi cherche-t-il, par-dessus toutes choses, à l'éviter, — tant il est vrai qu'il redoute encore Clytemnestre.

(1) Euripide, *Oreste*, v. 119-123.
(2) Euripide, *Iphigénie en Tauride*, v. 156-177.
(3) Euripide, *Oreste*, v. 798.

Et quand la fable tragique obligeait au récit des sanglants et anciens sacrifices, nul doute que les assistants ne comprissent l'acte, comme les paroles, de Néoptolème immolant Polyxène sur le tombeau d'Achille. Sacrifiant, il demandait à son père de venir boire le sang noir et pur de la vierge, don de lui-même et de l'armée, — et, rassasié par cette victime, de lui être favorable (1). — Quand l'acteur débitait ces vers, la coutume de ces sacrifices humains avait disparu ; mais les libations, auxquelles tous ne bornaient pas l'offrande funèbre, devaient, comme le sang de Polyxène égorgé, apaiser et réjouir l'âme des morts. Le vin, le lait, le miel, étaient à coup sûr des breuvages moins sanglants. Mais, du moment où l'on estimait que le mort les buvait réellement, la conception était la même. La forme pouvait s'en être adoucie avec le temps. Elle n'en suppose pas moins que le corps continuait sous terre une existence pareille à celle qu'il avait déjà menée, accompagnée des mêmes passions, des mêmes sentiments et des mêmes besoins, plus obscure seulement et comme atténuée. Le sacrifice de Polyxène ne partait pas d'un principe qui fût différent. —

Rien sur ce point n'est instructif, comme de passer en revue les jugements que portaient les Hellènes sur les coutumes des autres peuples. Si haut qu'ils s'estimassent et quel que fût leur mépris pour les barbares, ils étaient par-dessus tout curieux de savoir comment agissaient et pensaient ces non-Grecs. Hérodote, grand causeur et grand voyageur, aimait à s'enquérir de ces coutumes étrangères (2). Or jamais il n'a décrit, — fût-ce de la manière la plus sommaire, — les mœurs d'une peuplade, sans nous parler de ses usages funéraires, et sans, par suite, comparer ces derniers aux pratiques des Grecs. Là était pour lui le point important; c'était par là que les Hellènes se distinguaient surtout des Barbares, et l'historien se plaît à relever la supériorité de leurs traditions. — Entre beaucoup d'exemples, quand Lampon l'Eginète conseille à Pausanias d'imiter la conduite des Perses envers le cadavre de Léonidas, et de trancher, puis d'exposer, fixée à un poteau, la tête de Mardonios, — Pausanias refuse de suivre son avis. Outrager un mort, dit-il, serait moins digne des Grecs que des Barbares. Encore blâmons-nous

(1) Euripide, *Hécube*, v. 534-8.

(2) Cf. 1, 109, 111, 140, 216; 2, 36, 78, 85; 3, 16, 24, 37; 4, 26, 62, 65, 71, 73. 114, 127, 172, 190; 5, 4, 5, 8; 6, 30; 9, 79, etc. — Aristote, fr. 251 = Müller, II, p. 180 etc. — Xénophon, *Anabase*, 2, 6, 29; 5, 4, 17 et *passim*.

chez les Barbares cette coutume, καὶ ἐκείνοισι ἐπιφθονέομεν (1). — On ne pouvait plus ingénieusement faire l'éloge des Hellènes. On ne pouvait surtout, ce qui nous intéresse davantage, constater, d'une manière plus nette et comme plus officielle, la coutume que pratiquaient les Grecs. — Ce respect des cadavres prouve, à n'en pas douter, qu'ils y voyaient encore des personnes : auraient-ils agi de la sorte s'ils avaient pensé que toute vie eût abandonné Mardonios ?

Si, victorieux, les Grecs se refusaient à outrager l'ennemi tombé sur le champ de bataille, on comprend qu'ils aient honoré volontiers leurs alliés et leurs amis, morts, pour ainsi parler, au service de l'Etat. Quand un étranger mourait à Athènes, qui fût, à quelque titre, le bienfaiteur de la cité, la république n'avait d'autre manière de reconnaître ses bons offices que de lui décerner des funérailles nationales. Par là elle assurait à son tombeau un culte durable, elle se portait garant envers le mort de la perpétuité des offrandes et des sacrifices, donc lui donnait, non seulement la gloire, mais tout le bonheur dont il pouvait espérer de jouir.

Aussi n'y avait-il pas de privilège qui fût plus envié, ni dont les épitaphes fassent mention avec plus de complaisance. Je me bornerai à citer deux inscriptions attiques de date différente, l'une que Kœhler rapporte au milieu du cinquième siècle (2), l'autre qui semble de 375 avant notre ère (3). — Dans la première, Pythagore de Salybria, proxène d'Athènes, et ayant bien mérité de l'Etat, est, à cause de ses ancêtres et de lui-même, χάριμ προγόνων τε καὶ αὐτοῦ, enterré aux frais de la cité. — Dans la seconde, deux députés de Corcyre, Thersandre et Simylos, sont morts accidentellement à Athènes. L'Etat ne peut faire moins que de leur accorder les mêmes honneurs. Leur titre d'ambassadeurs a fait de la cité leur obligée : ils reçoivent après la mort les privilèges auxquels ils avaient droit pendant leur vie. Ils restent les hôtes d'Athènes, et les sacrifices qu'on leur fait sont la rançon perpétuelle de leur mission. A ce prix, ils doivent, comme Pythagore, continuer au peuple d'Athènes la bienveillance qu'ils lui témoignaient de leur vivant.

(1) Hérodote, 9, 79.

(2) *C. I. A.*, IV, 491[12] = *Athen. Mittheil.*, 1885, p. 366 (Kœhler) = Kaibel, 36 = Cougny, III, 2, 132 = Hoffmann, 32.

(3) *C. I. A.*, II, 1678 = *Arch. Zeit.*, 1871, 28 = Kaibel, 37 = Cougny, III 2, 44 = Hoffmann, 70.

A plus forte raison en était-il ainsi quand on récompensait, non des étrangers, mais des citoyens qui avaient bien mérité de leur patrie. Dans ce cas, l'Etat ne remplaçait pas la famille et n'empêchait pas les hommages des individus. Mais ce culte privé était incertain et précaire; l'extinction des descendants naturels risquait d'interrompre à jamais les sacrifices. Le culte de l'Etat garantissait contre ces dangers. Là même où il n'était pas seul rendu au mort, son effet s'ajoutait aux offrandes privées. Culte national et culte domestique, les sacrifices, venant des deux parts, étaient doublement reçus et également agréables au défunt.

Je ne citerai pas le cas étrange, rapporté par Hérodote, des rois Cimmériens s'entre-tuant pour ne pas fuir devant l'invasion des Scythes. Les funérailles publiques que leur auraient faites leurs sujets (1) ressemblent trop aux conclusions des moralités antiques pour qu'on y puisse ajouter foi. L'histoire, d'ailleurs, serait authentique qu'elle ne met pas des Grecs en scène, donc ne saurait prétendre à peindre des mœurs helléniques. — Mais les exemples sont nombreux de ces sépultures nationales. Une armée en marche devait, après chaque bataille, et grâce à la trêve dont nous avons parlé, enterrer du mieux qu'elle pouvait les soldats morts au champ d'honneur. Elle le devait au nom de la patrie qu'elle représentait et de la famille même des défunts. — Là même où la troupe est faite de mercenaires, ils ne négligent rien pour accomplir ce devoir. Et quand, malgré leurs efforts, ils n'ont pu retrouver tous les cadavres, ils dressent un cénotaphe pour les disparus (2).

Quand il s'agit d'armées régulières, ces coutumes sont suivies plus rigoureusement encore. On sait quelle fut la punition des stratèges athéniens, coupables, aux Arginuses, de n'avoir pas recueilli tous les morts. Si obscure que reste pour nous cette affaire, où la passion politique semble avoir joué le rôle principal (3), il n'en reste pas moins qu'une mise en scène habile a pu faire condamner les stratèges. Les excuses de toutes sortes qu'ils purent alléguer ne purent rien contre le fait brutal qu'ils ne pouvaient nier. — De fait, les Athéniens, morts dans dans cette bataille, se trouvaient privés à la fois d'honneurs

(1) Hérodote, 4, 11.
(2) Xénophon, *Anabase*, 6, 4, 9.
(3) Cf. le rôle joué par Trasybule et Théramène dans Xénophon, *Helléniques*, 1, 7, 6.

publics et privés. Tout culte, voire la possibilité même d'un culte, leur manquait : c'était d'avance les vouer à une existence malheureuse, sans consolations, comme sans joies. Craignant leur vengeance, les Athéniens cherchèrent des coupables qu'ils pussent charger des malédictions des morts : à défaut d'hommages réguliers, la vie des stratèges leur fut offerte en sacrifice.

D'ordinaire, ces sépultures nationales étaient beaucoup moins sanglantes. Sans nous arrêter aux cas exceptionnels de Marathon et de Platées, je rappellerai simplement la touchante tradition athénienne. — Un tombeau unique réunissait au Céramique les morts pour la patrie (1). Chaque année, le septième jour de Pyanepsion, les ossements et les cendres des soldats tombés dans l'année y étaient portés solennellement et par tribus. Une exposition publique avait précédé, pendant laquelle les parents pouvaient joindre leurs offrandes à celles de la cité. Les funérailles de même étaient publiques, et tous les étrangers y étaient conviés. La fête était de celles dont Athènes se faisait gloire et qui faisaient dire à Périclès que la cité était l'école de la Grèce entière.

Ce qui suivait était encore propre à la république d'Athènes. Démosthène l'en loue jusque dans la première partie du quatrième siècle (2). — Un orateur, spécialement désigné par le peuple, montait sur un βῆμα dressé à cet effet. Et là, devant la foule assemblée, en présence des morts anciens et de leurs dignes successeurs, dans cet enclos doublement consacré, il faisait l'éloge des soldats tombés pour Athènes. La circonstance était si solennelle que les individus disparaissaient dans l'apothéose de la cité. Mais, comme Thucydide le fait dire à Périclès, n'était-ce pas faire le plus bel éloge des morts, que de louer l'Etat dont ils s'étaient rendus dignes? La cité faisait sienne la gloire des citoyens : qui eût osé s'en plaindre et qui n'eût pas envié cet honneur?

Peu nous importe, et les Athéniens eux-mêmes l'ignoraient, qui le premier institua cet usage. L'essentiel est qu'il était l'acte le plus solennel qu'accomplît la cité, celui par lequel elle prenait vraiment conscience d'elle-même et se rattachait à son passé glorieux. — Aussi Périclès tint-il à honneur de prononcer deux fois cet éloge, et la meilleure preuve pour Théopompe que le peuple n'abandonna pas Démosthène après Chéronée, est

(1) Thucydide, 2, 34, 5.
(2) Démosthène, *Contre Leptine*, 141.

qu'il lui confia le soin de prononcer l'oraison funèbre des morts tombés dans cette défaite (1).

Les sacrifices et les jeux, qui suivaient et précédaient ce discours, n'avaient rien qui les distinguât des rites analogues. La plus belle des offrandes, celle que devaient surtout agréer les morts, était cette oraison funèbre. L'usage de la prononcer prouvait, de la manière la plus formelle, que le lien n'était pas rompu entre les vivants et les trépassés. Par delà la tombe, l'existence continuait, les sacrifices étaient reçus, les discours même entendus, et l'on ne doutait pas que les morts n'eussent leur part des joies et des douleurs de la cité.

II

Nous avons vu que l'on craignait parfois la puissance du mort. C'était, dans beaucoup de cas, la principale raison qu'on avait de lui sacrifier. La reconnaissance, l'amour filial même eussent été, sans cette crainte, insuffisants, et il est à croire que bon nombre de tombes auraient été vite délaissées, si les morts qui les occupaient avaient été moins disposés à venger leur abandon. — Le culte ne va donc pas sans la croyance en la puissance, parfois malfaisante, des trépassés. Seule cette crainte l'explique pleinement, et c'est pourquoi il est nécessaire d'y insister.

Cyrus mourant tient, dans le roman de Xénophon, tour à tour le langage d'un roi, d'un philosophe et d'un Perse. Il lui arrive parfois d'y joindre celui d'un Grec du commun et d'exprimer des croyances que le vulgaire n'aurait pas répudiées. Avez-vous réfléchi, dit-il en substance à ses fils, aux craintes qu'infligent aux meurtriers les âmes des morts tués injustement? Avez-vous pensé aux dangers où ils jettent les impies? Croyez-vous qu'on continuerait d'honorer ceux qui ont disparu, si leurs âmes avaient perdu toute puissance, εἰ μηδενὸς αὐτῶν αἱ ψυχαὶ κύριαι ἦσαν (2)? — On ne saurait dire plus clairement que le culte des morts est d'abord et par-dessus tout fondé sur la peur. Combien cette crainte était légitime, c'est ce qu'expliquent les exemples du roi-philosophe. Elle était d'autant plus intense que son objet était moins défini : ne sachant bien que craindre, on re-

(1) Théopompe, fr. 263 (Müller, I, p. 323). Plutarque, *Démosthène*, 21.
(2) Xénophon, *Cyropédie*, 8, 7, 18.

doutait toute chose, et par suite on se gardait de négliger le culte des morts.

Dans l'*Ajax* de Sophocle, Teukros n'est pas moins significatif. Homme, dit-il, ne maltraite pas les morts : sache, si tu le fais, qu'ils savent se venger (1). — Ce que veut le mort, chante le chœur des Choéphores, la puissante morsure du feu ne saurait l'arrêter : il sait bien manifester ensuite sa vengeance. Pendant qu'on pleure qui meurt, se révèle qui nuit (2). — Et, dans l'*Electre* : Les malédictions s'accomplissent ; ils vivent vraiment ceux qui gisent sous terre ; les morts réclament, à leur tour, que le sang coule de ceux qui les ont tués (3).

Aussi les vivants savent à l'avance quelle formidable puissance la mort viendra leur conférer. Parfois ils abusent de la terreur superstitieuse où la menace de l'ἀρὰ jetait tous les Hellènes. Jamais ils n'invoquent en vain son pouvoir. — Si tu refuses de m'obéir, dit Héraklès à Hyllos, je serai pour toi, même du fond de l'enfer, une malédiction éternellement pesante (4). Et, plus loin : La malédiction des dieux t'attend, si tu n'obéis pas à mes discours (5). — De fait la croyance grecque était qu'un mort, qui voulait se venger, atteignait toujours sa vengeance : il s'attachait comme un vampire à sa victime, et l'étreinte en était indissoluble. Aussi n'y avait-il rien qu'on pût redouter davantage.

Le taon furieux qui torture Io dans sa course vagabonde n'est autre chose, pour Eschyle, que l'εἴδωλον même d'Argos. Le mort n'est pas étendu sous terre : il s'attache à la malheureuse et la chasse de pays en pays (6). — Nul exemple ne nous montre mieux l'acharnement et la rage de vengeance que les Grecs craignaient chez leurs morts. Ils savaient que, s'ils s'exposaient à leur ressentiment, ils ne pourraient, quoi qu'ils fissent, leur échapper. Dès lors il n'y avait rien qui leur fût plus à cœur que d'essayer, par tous moyens, de s'y soustraire.

Le récit serait infini des subterfuges de toute sorte, par lesquels l'imagination subtile des Grecs s'efforçait de conjurer l'effet de ces menaces. Parmi ces *apotropaia*, l'un des plus curieux consistait à raconter au grand jour les songes rêvés la

(1) Sophocle, *Ajax*, v. 1154-5.
(2) Eschyle, *Choéphores*, v. 322-7.
(3) Sophocle, *Electre*, v. 1419-1421.
(4) Sophocle, *Trachiniennes*, v. 1201-2.
(5) Sophocle, *Trachiniennes*, v. 1239-1240.
(6) Eschyle, *Prométhée*, v. 587-594.

nuit. Les fantômes et les visions terrifiantes étaient, en effet, l'un des moyens qu'employaient les morts offensés pour tourmenter et pour torturer leurs victimes. On sait quel usage la tragédie grecque fit de ces procédés commodes d'exposition. — Or la nuit était le partage des divinités infernales et chthoniques. Les âmes errantes des morts, privées à jamais de la lumière du jour, se trouvaient par là même assimilées aux dieux du monde souterrain : aussi était-ce la nuit surtout qu'ils paraissaient redoutables. Le jour, on espérait que les menaces, entendues en rêve, ne se réaliseraient pas : d'où la coutume, pour essayer précisément de les annihiler, de les confier à l'action, plus puissante, du soleil. — Les visions nouvelles que la nuit m'apporte, je les dirai au jour, s'écrie Iphigénie, « s'il y a là quelque remède, » εἴ τι δὴ τόδ' ἔστ' ἄκος (1). De même, la prophétie sanglante qui avait effrayé Clytemnestre n'est pas tenue secrète par la reine : dès que le jour paraît, elle s'empresse de montrer à Hèlios son rêve. Et quelque assistant, qui l'écoute, révèle à Chrysothémis la prédiction fatale (2). — D'où venait ce songe? De quelque puissance ennemie et rivale, telle est la première pensée de Clytemnestre. Et nul doute qu'elle n'ait aussitôt désigné sa victime, Agamemnon. Le moyen qu'elle emploie pour détourner le coup la sauvera peut-être, mais l'amulette n'est pas infaillible, et c'est pourquoi une tristesse inquiète envahit désormais la reine. Elle se sent victime d'un courroux implacable, d'une vengeance dont rien n'arrêtera le cours.

Plus puissantes, en effet, que tous ces *apotropaia*, étaient les invocations faites au mort et les appels que ses proches lui adressaient sur son tombeau. S'il exauçait la prière, — et il le pouvait dans une cause qui était sienne, — sa puissance devenait irrésistible, et les vivants qui l'avaient comme allié étaient sûrs de vaincre avec lui. — O Terre !, s'écrie Oreste sur la tombe d'Agamemnon, livre passage à mon père pour qu'il surveille le combat (3). C'était le meilleur et le plus sûr garant de victoire, car, pour le mal, pour la punition de Clytemnestre, le mort était tout-puissant. — Ecoutez la prière d'Electre à Chrysothémis : Tombe à genoux et demande-lui de nous être bienveillant sous la terre, de venir à notre aide contre nos ennemis, de

(1) Euripide, *Iphigénie en Tauride*, v. 42-3.
(2) Sophocle, *Electre*, v. 424-5, et *schol.*
(3) Eschyle, *Choéphores*, v. 487.

faire qu'Oreste vivant foule aux pieds ses propres ennemis! Alors des dons plus abondants fleuriront son tombeau (1). — La condition et la menace étaient superflues. L'essentiel est que les ennemis d'Agamemnon et ses meurtriers sont en jeu : une fois évoqué, le ressentiment du mort ira jusqu'au bout. Le frère et la sœur s'adressent à lui comme à une personne présente, dont nul ne songerait à nier la réalité, tant tous ont peur de sa puissance.

Combien de fois voyons-nous attester les morts, non comme on ferait de vagues entités, mais comme des personnes capables d'agir et de sentir, et qui prennent à la marche de la pièce ou des événements l'intérêt le plus vif et le plus efficace! Les revenants ne bornent pas à la nuit leurs apparitions. Bien qu'elle leur soit spécialement consacrée, nul, en plein jour, ne trouve singulière leur présence. Quand Oreste exhorte Ménélas à le secourir, il ne craint pas d'invoquer l'ombre d'Agamemon : O frère consanguin de mon père, celui qui est sous terre, crois qu'il est présent et l'écoute, que son âme vole au-dessus de toi et te parle par ma voix (2). L'invocation nous paraît étrange et de pure rhétorique : elle ne semblait pas telle aux assistants, et nul spectateur n'eût songé à s'en formaliser. Tous croyaient que les âmes des morts pouvaient ainsi se mêler aux vivants et prendre part à leurs querelles.

La preuve la meilleure en est que les revenants sont souvent mis en scène, chez Eschyle comme chez Euripide. Ils apparaissent aux vivants et aux dieux, donnent des conseils et des ordres, interrogent et prophétisent. Véritables intermédiaires entre les vivants et les dieux, ils tiennent des premiers par les passions, des seconds par la puissance et par la divination.

L'ombre de Clytemnestre reproche aux Euménides leur trahison. Depuis qu'elles refusent de la servir et de la venger, elle est misérablement errante et outragée des morts eux-mêmes. Pourtant elle a comblé les déesses d'offrandes et de sacrifices (3), et celles-ci lui dénient leur concours. — Nous verrons ce que signifie ce symbole des Erinyes et quel rôle jouaient à l'origine ces déesses. L'important est qu'elles personnifient ici la vengeance de Clytemnestre. Quand leur ardeur se ralentit, la sœur d'Hélène vient elle-même exciter la meute hurlante.

(1) Sophocle, *Electre*, v. 453-8.
(2) Euripide, *Oreste*, v. 674-6.
(3) Eschyle, *Euménides*, v. 95-8, 106-9.

Par là, il est bien clair à tous que la morte ne relève que d'elle seule, et que la lutte est directe entre la mère et son fils parricide.

Darius n'a pas les mêmes raisons d'intervenir. Il a vu, dit-il, son épouse suppliante près de son tombeau : aussi a-t-il agréé l'offrande d'Atossa et les chants évocateurs des Fidèles. Pourtant il a eu quelque peine à venir. Les dieux souterrains sont en effets plus avides de recevoir que prompts à relâcher. Mais une sorte de royauté dont il jouit chez Hadès lui assure quelques privilèges (1). — L'excuse n'a d'autre raison que d'expliquer la présence, au premier abord singulière, du vieux roi. S'il avait poursuivi une vengeance personnelle, Eschyle n'eût pas cherché de prétexte. — Quoi qu'il en soit, Darius apparaît dès qu'on l'évoque. Sa puissance n'est pas mise à l'épreuve, parce que la pièce ne l'exigeait pas. Mais elle est implicitement prouvée, du fait même de son apparition.

Dans Euripide, l'ombre de Polydore est plus directement intéressée à l'action. Non seulement elle expose la pièce, mais elle y joue un rôle direct. Le corps du Troyen gît sur la grève, ballotté par les flots, sans avoir reçu de sépulture, sans avoir été pleuré par les siens. Il souhaite que du moins Hécube aperçoive son cadavre, afin qu'elle l'ensevelisse (2) et le venge. Et l'on sait de reste les sanglantes représailles que lui fit sa mère. — Le ressentiment du mort s'exerce en quelque sorte sous nos yeux. Il nous est apparu, irrité et menaçant. Et la pièce n'est que le récit de sa vengeance, d'autant plus éclatante et plus solennelle que l'instrument en est plus faible et plus débile. Pour les spectateurs, ce n'est pas la tremblante et vieille Hécube qui crève les yeux du roi barbare : c'est Polydore même qui se venge par ses mains. — Rien n'atteste mieux la puissance du mort, ni les effets, parfois terribles, de son ressentiment. —

A quel point on redoutait cette vengeance des morts et à quelles extrémités les Grecs se laissaient aller pour la détourner ou l'entraver, rien ne le prouve mieux que la terrible coutume du μασχαλισμός. Afin d'enlever une part de sa puissance à l'ennemi qu'on avait tué, on tranchait un de ses membres, qu'on s'attachait ensuite, par un cordon passé au cou ou sous l'aisselle. De la sorte la force du mort était énervée : il devenait

(1) Eschyle, *Perses*, v. 684-694.
(2) Euripide, *Hécube*, v. 1-50.

lui-même un amulette par lequel on se soustrayait à sa vengeance. Mutiler le cadavre était, suivant les idées antiques, rendre plus faible le mort, donc s'assurer contre son ressentiment (1).

Or les Grecs, nous l'avons vu plus haut, trouvaient barbare le traitement que les Perses avaient fait subir à Léonidas. La tête du Spartiate avait été tranchée et fixée, en dérision, à un poteau. Qu'était pourtant ce fait, sinon une forme, et non la plus barbare, du μασχαλισμός ?

Sans doute les Athéniens du cinquième et du quatrième siècle avaient désappris cet usage sanglant, comme ils avaient désappris la coutume des sacrifices humains offerts aux mânes des héros. — Mais ils avaient gardé le souvenir assez précis de cette tradition disparue, pour qu'à plusieurs reprises les Tragiques en fissent expressément mention. — Dans le *Troïlos* de Sophocle, « plein de μασχαλίσματα, » devenait l'épithète du meurtrier (2). On le concevait entouré, comme un sauvage, de ces hideux trophées, le cou ceint de membres sanglants et mutilés. — Pour rappeler le sort qu'Egisthe et Clytemnestre firent subir à Agamemnon, un seul mot suffit à Eschyle (3), comme à Sophocle (4), ἐμασχαλίσθη. L'allusion était du premier coup saisie, ce qui prouve que l'on gardait souvenir de l'usage.

Les vases peints, qui, comme les tragédies, suivaient les traditions populaires et courantes, ont souvent représenté cet usage. Je citerai seulement deux vases où la tête de Troïlos est coupée (5), brandie (6) ou non par Achille. Sur un lécythe d'Erétrie, Néoptolème agite de même la tête d'Astyanax (7). — La coutume était donc, sinon d'usage courant, du moins assez familière à l'esprit des Grecs pour être immédiatement comprise. —

Or rien n'atteste mieux la crainte des morts, donc la croyance qu'ils sont redoutables et puissants. Ce fétichisme de cannibales a pu être abandonné par la suite : il a du moins laissé des traces assez profondes pour n'être jamais oublié. Le peuple qui

(1) Sophocle, *Electre*, v. 445, *schol.* Cf. Erwin Rohde, *Psyché*, p. 253, n. 1.
(2) Suidas, s. v.
(3) Eschyle, *Choéphores*, v. 438.
(4) Sophocle, *Electre*, v. 445.
(5) *Arch. Zeit.*, 1856, t. 14, pl. 91, pp. 225-238. Gerhard, *Auserl. Vasenb.*, III, CCXXIII, 1.
(6) *Arch. Zeit.*, 1856, pl. 91.
(7) *J. of Hellen. Stud.*, 1894, pl. IX, p. 173.

en était capable aura peine à croire jamais, d'une foi sincère et sans révoltes, que toute existence se termine à la mort.

III

Malgré le respect que les Grecs avaient pour toute vie humaine, la peine de mort était assez fréquente dans les diverses cités helléniques. Elle pouvait, il est vrai, être, presqu'en tous cas, compensée par l'exil et l'atimie; mais ces fins civiles, par les conséquences de toutes sortes qu'elles entraînaient, étaient redoutées au plus haut point des vrais Grecs. La mort, par la corde ou par la ciguë, paraissait à peine plus terrible.

Or, le trépas d'un innocent attirait sur le coupable l'infaillible et l'inéluctable vengeance du mort. Tous les Grecs le croyaient et le savaient. Il est singulier que, malgré cette conviction, leurs tribunaux aient si souvent, et pour des causes parfois si étranges (1), conclu à la peine de mort. Comment cette sévérité s'alliait-elle avec cette croyance contraire qui invitait à l'indulgence? Comment les juges prenaient-ils sur eux d'appliquer la loi qui leur faisait courir de tels risques et de tels dangers? Comment la loi même avait-elle pu être promulguée?

Il en faut, je crois, chercher la raison dans la conception particulière que les Anciens avaient de la cité et dans l'idée qu'ils se faisaient à la fois de ses devoirs et de ses privilèges. — Les citoyens répartis dans les différents tribunaux de l'Héliée, perdaient, dans l'enceinte de ces jurys, tout caractère individuel : ils n'étaient plus que des juges représentant l'Etat et formulant en son nom leur sentence. Leur responsabilité s'effaçait donc devant celle de la cité : c'était la république qui condamnait, non les individus. Une fois leur séance levée, les Héliastes, pour peu qu'ils eussent été fidèles à leur serment de juger en toute sincérité et en se conformant aux lois, n'étaient plus responsables des erreurs qu'ils pouvaient commettre. Les Aréopagites et les Ephètes avaient même privilège. D'une manière générale, l'Etat déchargeait les juges des suites de leur jugement. Les innocents, condamnés injustement, n'avaient de recours que contre la cité.

(1) Par exemple, l'injure grave pouvait, dans certains cas, être punie de mort. Cf. le texte de Lysias dans Hermann-Blümner, 3e édit., p. 37, note 3, etc.

Celle-ci représentait l'ensemble des intérêts individuels. Les crimes, dont la punition était la peine de mort, portaient, au plus haut degré, atteinte à ces intérêts : rien d'étonnant à ce que l'Etat se garantît lui-même par de sévères mesures. — Si le vol manifeste était, dans certains cas, puni de mort (1), le sang du condamné ne pouvait rejaillir sur personne : sa mort était une expiation et n'avait pas elle-même besoin d'être rachetée. Il avait péché contre le principe fondamental de l'Etat, donc sa punition était légitime. — De même, et à plus forte raison, le sacrilège. Celui-là outrageait les dieux officiellement reconnus, dont le culte, célébré par l'Etat, faisait partie de la cité. En taxant ce crime au plus haut, la république se défendait en quelque sorte elle-même. De plus, elle servait d'interprète à la vengeance divine : en fin de compte, le coupable expiait un tort fait aux dieux. Le châtiment ne pouvait être trop fort et sa responsabilité échappait aux hommes mêmes. — Religion du foyer et religion de la cité, les conceptions étaient d'ailleurs de même nature. Le voleur domestique et le voleur du temple étaient également sacrilèges. La cité se défendait comme une communauté lésée dans ses intérêts, et punissait au nom de son caractère religieux et sacré : la peine partait de si haut que nul recours ne pouvait atteindre le justicier.

D'ailleurs, le ministère public manquait dans la Grèce antique. Le principal intéressé, un parent, un tiers même, poursuivaient en justice, et, sur leur plainte, après instruction et plaidoirie, le tribunal décidait de l'affaire. Les ἀγῶνες δημόσιοι se distinguaient précisément des causes privées par la faculté laissée à tout Athénien d'intervenir et de provoquer le débat. Il le faisait, à dire vrai, à ses risques et périls. Mais l'important était que l'initiative venait, à tout prendre, d'un individu, qu'il fût ou non le principal intéressé. Sur sa plainte, l'Etat jugeait et condamnait, mais sur sa plainte seulement. — Il suit que l'Etat partageait en somme avec l'accusateur la responsabilité du jugement, et, s'il y avait lieu, de la peine de mort.

Or la cité, personne morale, se dérobait forcément aux suites possibles de ses erreurs. Non seulement la légitimité de son principe, mais l'absence de tout répondant autorisé la soustrayaient à la vengeance du mort. — L'accusateur était toujours là. Si sa responsabilité civile était à couvert, sauf dans des cas nettement

(1) Xénophon, *Mémorables*, 1, 2, 62.

déterminés (1), sa responsabilité morale demeurait entière, et, par delà les tribunaux et les lois humaines, le ressentiment du mort savait toujours où l'atteindre. — Aussi la perspective de cet infaillible châtiment, plus que tous les efforts des législateurs, arrêtait les délations calomnieuses. On pouvait, par de faux témoignages, tromper les juges et la cité : le mort, condamné injustement, se vengeait à coup sûr. — Rien, plus que cette contrainte morale, ne montre mieux à quel point les Grecs croyaient à l'inéluctable courroux des trépassés : cette terreur toujours présente valait la loi la plus sévère, et, sans ce tempérament, la peine de mort eût, par la facilité trop grande de son application, conduit à des abus inévitables. L'effet de la superstition fut tel qu'il les arrêta en partie. —

La mort, en effet, était toujours chose grave et dont les conséquences pouvaient poursuivre longtemps le coupable. Dans une tragédie de Sophocle, nous voyons une curieuse application de cette croyance, un stratagème singulier par lequel on s'efforçait de se concilier toutes les puissances jalouses. — Kréon, qui, sans délibérer, ordonne le supplice d'Antigone, prend, pour la punir, certaines précautions. Dans cette caverne où on doit l'enterrer vivante, il prescrit d'enfermer avec elle un peu de nourriture, « autant qu'il en faut pour éviter la souillure » τοσοῦτον ὡς ἄγος μόνον (2). — Le scholiaste nous prévient que la coutume est ancienne. On estimait qu'agir ainsi était purifier son acte. Car on ne voulait pas, ce qui eût été impie, paraître tuer par la faim. — Il s'agissait donc uniquement de sauver les apparences. Mais il est singulier que l'on y songeât dans un cas semblable. Le stratagème, si grossier qu'il soit, montre le respect que les plus violents conservaient pour la mort. Et la cause en est évidente. Kréon n'agit nullement pour Antigone, pour laquelle il n'a pas un instant de pitié ou de clémence ; il agit pour lui-même, dans son propre intérêt, parce qu'il craint la vengeance d'Antigone et qu'il veut apaiser, par delà le tombeau, celle même dont il ordonne le supplice.

Cet ἄγος, que le fier tyran s'évertue vainement à éviter, nous voyons cependant que parfois les héros tragiques semblent s'y exposer volontairement, comme s'ils en bravaient les effets. — Priver les corps de sépulture était, on le conçoit, le dernier outrage qu'on pût leur faire : rien ne pouvait provoquer plus di-

(1) Platon, *Lois*, XI, p. 937, *Schol.*
(2) Sophocle, *Antigone*, v. 775.

rectement la vengeance certaine de ces morts courroucés. Pourtant nous voyons dans les *Sept* le héraut abandonner à la honteuse voracité des oiseaux de proie le cadavre de Polynice : ni tombe, ni chants amis accompagnant l'ἐκφορὰ, aucun honneur funèbre ne sera son lot (1). Dans les *Phéniciennes*, Etéocle commande lui-même à Kréon de ne pas ensevelir son frère et de faire mettre à mort quiconque oserait l'essayer (2). — Cette habile précaution d'Euripide déchargeait, en partie, Kréon du poids de son impiété. Etéocle, mort, en prenait sa part, et, sa volonté dernière devant être respectée, son oncle ne se trouvait que l'exécuter, sans qu'on pût rien reprocher à son initiative. — Mais c'était trop qu'il confirmât le désir d'Etéocle. Dès lors, il devenait coupable, et l'on sait comment il en fut puni. La double mort de son fils et de son épouse peut seule expier la défense barbare qu'il a promulguée, et les deux victimes, Polynice et Antigone, le frappent comme il les a frappées. — Aussi l'orgueil et l'égarement du roi sont à dessein relevés dans les tragédies. Plus encore qu'Œdipe, Kréon a le cœur dur et hautain : il s'emporte contre Œdipe, contre Antigone, contre Hémon. Seule la violence de sa superbe peut expliquer, aux yeux des Grecs, ses actes insensés. Sans cette déraison, irait-il violer les lois fondamentales et s'exposer à l'inévitable châtiment? La religion des morts n'a pas d'exemple plus frappant, ni de vengeance qui la prouve mieux. —

Infinis étaient les cas où l'on encourait la souillure dont on devait, si l'on pouvait, se purifier. Non seulement la défense d'ensevelir, mais toute mort d'homme, même involontaire, même en cas de légitime défense, vous y exposait.

A plus forte raison quand on tuait un parent, crime dont l'antiquité n'était jamais lasse de dire l'horreur. Il y causait, en effet, plus encore de trouble et de perturbation civiles que de répulsion. La famille, ce fondement de la cité, en était bouleversée : toutes les traditions étaient confondues, toute vie commune arrêtée. — Aussi le chœur des Euménides proscrit tout meurtre parmi les êtres de même sang (3). S'il me tue, moi, son père, dit Amphitryon, le sang familial et les Erinyes s'attacheront à lui (4). — Il y avait là une souillure dont rien ne lavait

(1) Eschyle, *les Sept*, v. 1011-5.
(2) Euripide, *Phéniciennes*, v. 734-7.
(3) Eschyle, *Euménides*, v. 212.
(4) Euripide, *Héraklès*, v. 1074-7.

jamais bien. Ceux mêmes qui, comme Oreste, s'en croyaient purifiés, étaient longtemps encore poursuivis et restaient, presqu'à jamais, malheureux. — Aussi comprenait-on bien Clytemnestre, qui, une fois déjà coupable, craignait de se charger d'un second crime. Elle hésitait à tuer Electre, de peur que ce meurtre ne l'exposât à l'envie (1). De qui, elle ne le dit, mais il s'agit moins de la Némésis divine, puissance abstraite, et, par suite, moins redoutable, que de la vengeance même d'Electre. La morte, que sa mère aurait de la sorte outragée, ne saurait taire son ressentiment; elle poursuivrait par tous moyens son dû, et tel serait l'effet de son courroux que Clytemnestre savait à l'avance ne pouvoir s'y soustraire. — La souillure que tout meurtrier encourait était, quand le crime frappait un parent, singulièrement plus redoutable. Le châtiment était tel que bien peu l'affrontaient. —

Cependant il y avait un crime encore plus atroce et que les dieux étaient plus directement intéressés à châtier. C'était la violation du droit d'asile, dont jouissaient les temples et les sanctuaires. Les luttes intestines étaient si fréquentes, les convoitises si âpres, les haines parfois si fortes, que les exemples de ces violations ne manquent pas dans les annales des cités grecques. Pourtant, comme au moyen âge la trêve de Dieu, le frein avait été ingénieusement calculé pour arrêter l'état de guerre perpétuel des partis. La punition était terrible et ne se bornait pas aux coupables : elle retombait à jamais sur les descendants. — L'exemple le plus mémorable avait été le massacre des Cylonides, dont, plus d'un siècle après, on poursuivait encore les auteurs dans leur race et dans leur famille. — De même, quand les Eginètes étouffent la rébellion populaire de Nicodrome, ils emmènent plus de sept cents prisonniers. L'un d'eux ayant saisi l'anneau de la porte du temple de Déméter, ils lui coupent les mains et l'arrachent violemment à son asile. Dès ce moment, dit Hérodote, une telle souillure pesa sur eux, qu'aucun sacrifice ne put l'expier, τὸ ἐχθύσχσθαι οὐχ οἷοί τε ἐγένοντο (2). La déesse, suivant les idées grecques, unissait sa vengeance à celle des citoyens massacrés; contre les efforts combinés des dieux et des mortels, les coupables ne pouvaient tenir. Aussi devaient-ils forcément succomber.

Quand a lieu, en 393 avant Jésus-Christ, le massacre des

(1) Euripide, *Electre*, v. 29-30.
(2) Hérodote, 6, 91.

aristocrates à Corinthe, des scènes scandaleuses se passent. Les conjurés prennent la décision, « de toutes la plus impie. » Alors, dit Xénophon, qu'un coupable, condamné légalement, n'est pas exécuté un jour de fête, eux choisissent à dessein, pour accomplir leur forfait, le dernier jour des Euclées, pensant avec raison que l'agora serait, ce jour-là, plus remplie. La foule, effrayée, de se réfugier vers les temples et les autels. Alors, des gens « très impies, dépourvus de tout sentiment légal, » se concertent et égorgent sur les autels mêmes (1). — Peu nous importe que Xénophon exagère ou non. Il n'invoque, de toute manière, que des sentiments et des raisons d'Hellène; la révolte la plus légitime n'avait droit, sous aucun prétexte, d'user de tels moyens. Aussi bien y était-elle la première intéressée, car, de leur plein gré, les Corinthiens s'exposaient à la plus redoutable des vengeances.

Les Grecs étaient si bien persuadés de la volonté divine, qu'ils s'en faisaient à l'occasion les interprètes. Un Perse, gouverneur de Sestos, Artaÿktès, avait profané l'hiéron de Protésilas dans la ville, toute voisine, d'Elaionte. Un corps d'Athéniens s'empare par surprise de la personne du Perse. Sans plus délibérer, ils lui font subir le plus atroce des supplices (2). — Avant de châtier ce gouverneur, il est à remarquer qu'ils n'hésitent pas un seul instant. Ils sont dans leur plein droit, car ils assurènt, non seulement leur vengeance, mais celle du héros Protésilas.

Aussi les misérables et les suppliants connaissaient, dans leur détresse, toute l'étendue de leurs droits. Ils savaient que, s'ils pouvaient se réfugier près d'un autel ou d'un sanctuaire, leur existence, du moins, était sauvegardée. — Quand Kréuse cherche près de l'autel un asile, le chœur l'assure de vivre, ou, du moins, d'être vengée : si tu meurs, là où tu es, ton sang sera funeste à ceux qui t'auront tuée (3). — Il faut bien entendre ici la pensée grecque. Le dieu ne se substitue pas au suppliant, et n'est pas directement insulté et provoqué. Le premier rôle reste au mort : c'est lui qui se venge et qui punira. Seulement il sera fort de toute l'assistance que lui prêtera le dieu.

De quelque manière qu'on fût souillé par le meurtre, que le mort seul vous poursuivît de sa vengeance, que les Erinyes fami-

(1) Xénophon, *Helléniques*, 4, 4, 2-3.
(2) Hérodote, 7, 33.
(3) Euripide, *Ion*, v. 1259-1260.

liales ou les dieux l'y aidassent, l'effet de la souillure était terrible. Même à l'étranger, nul n'adressait la parole au meurtrier; nul ne mangeait à la même table, ne buvait à la même coupe (1). L'excommunication était radicale, et une purification était nécessaire. Hélène s'excuse de parler au coupable que Phœbus a poussé à sa perte (2), le dieu étant plus coupable que l'homme; le biais subtil qu'elle emploie, en digne personnage d'Euripide, montre que la précaution était tenue pour nécessaire. —

La loi ne pouvait rester indifférente à la question. Tout meurtre portait atteinte à la famille comme à la cité; la souillure, par la gravité, comme par la perpétuité de ses effets, ne portait pas à l'Etat moins d'ombrage. Une purification étant, dans certains cas, reconnue comme possible, il importait que la cité réglât définitivement ce point, que des dispositions précises arrêtassent les cas où la mort pouvait être rachetée.

Lorsque l'Etat punissait ainsi la mort d'homme, il ne pouvait prétendre à exercer un droit exclusif, ni qui pût prévaloir sur celui qu'avait la victime. La vengeance du mort passait la première, et c'était même la seule qui était censée s'exercer. — Seulement l'Etat s'en faisait l'interprète. Comme il représentait les intérêts particuliers des citoyens, il punissait au nom du mort, et agissait, en son nom et lieu, comme on supposait qu'il eût lui-même pu agir. — La purification, de même, était censée provenir du mort; on ne croyait pas que le courroux de ce dernier fût inflexible. Moyennant certaines compensations, il pouvait s'apaiser. Le tout était de déterminer la satisfaction à laquelle il avait droit. L'Etat se chargeait de fixer par la loi, de la manière la plus équitable, le montant de l'amende et le taux de l'expiation; il purifiait au nom du mort, et comme son représentant.

La meilleure preuve en était que l'archonte roi présidait de droit tous les tribunaux où les meurtriers étaient poursuivis et jugés. Que la mort fût ou non volontaire, quelles que fussent les circonstances ou l'état civil de l'accusé, que, par suite, la cour tînt séance à l'Aréopage, au Prytanée, au Palladion, au Delphinion, à Phreatto du Pirée, Aréopagites ou Ephètes avaient l'archonte roi pour juge souverain. Or le βασιλεύς, de ses fonctions primitives, autrefois très étendues, n'avait gardé que des attributions précises et très limitées. C'était par excellence

(1) Euripide, *Iphigénie en Tauride*, v. 947-954.
(2) Euripide, *Oreste*, v. 75-6.

l'archonte religieux, celui qui, de par les traditions de sa famille, pouvait seul accomplir certains rites et certaines pratiques. Si sa présence était nécessaire à la tête du tribunal, la fonction de ce tribunal devenait, par là, moins civile que religieuse. De fait, la sentence qu'il rendait était, au plus haut degré, un acte religieux et sacerdotal; ne s'agissait-il pas de faire respecter l'antique religion des morts, dogme si vénérable qu'on a pu y voir le fondement de la cité?

L'Aréopage, qui jugeait les plus graves de ces procès, était aussi le tribunal le plus respecté d'Athènes. Arès, meurtrier d'Halirrothios, Képhalos, qui avait tué sa femme Procris, Dédale, assassin de Talos, son neveu, Oreste, parricide, passaient pour avoir été cités à sa barre, et, par lui, purifiés de leurs crimes. Des relations étroites l'unissaient aux Vénérables Déesses, auxquelles était consacrée la colline même sur laquelle il siégeait. Les trois hiéropes des Erinyes (1) étaient choisis parmi ses membres et chaque partie invoquait, avant de plaider, l'assistance des Euménides. Aussi bien les jours mêmes où avaient lieu les procès étaient spécialement consacrés aux déesses : c'étaient les trois journées néfastes par lesquelles le mois finissait. Toute vie cessait alors : seule l'œuvre de mort s'accomplissait, dont le procès semblait la suite naturelle. — Tous ces indices rattachent de la manière la plus étroite les Aréopagites aux Erinyes : les juges agissent comme interprètes et presque comme prêtres des déesses. Or nous verrons ce que sont au juste les Erinyes. Dès à présent, il est à peine nécessaire de rappeler qu'elles sont avant tout des divinités chthoniques, déesses de la terre et des tombes. Ce qu'elles font surtout respecter, ce sont les liens étroits de la famille, la sainteté de la parenté, la vengeance des morts innocents. — En dernière analyse, les Aréopagites concluent au nom même des victimes. Celles-ci passaient pour leur avoir légué leur cause, pour se décharger sur eux des soins de leur ressentiment : quand leurs répondants pardonnaient, elles étaient censées faire comme eux et ne rien garder de leur courroux.

Les détails de la jurisprudence et la juridiction des divers tribunaux n'ont ici qu'un intérêt tout secondaire. Le principe est l'essentiel, et, comme nous l'avons vu, ce principe est très net : la sentence est ou doit être l'expression de la volonté du mort. — Quant à la peine, elle variait, comme il est naturel,

(1) Démosthène, 21, 115.

d'après les circonstances. L'une des plus légères semble avoir été l'exil d'un an (1). — Le châtiment est significatif. Le meurtrier avait porté l'atteinte la plus grave à l'unité de la famille. La souillure était telle que seul le temps pouvait l'effacer. L'exil rompait tout lien entre le citoyen et son foyer ; par suite tous deux, la famille comme l'individu, pouvaient séparément renaître à une existence nouvelle, purifiée de toute souillure et pareille à celle qui précédait la faute.

A côté des tribunaux réguliers fonctionnaient les exégètes, réunis en collège de trois membres. Leur nom dit leurs attributions : ils étaient les explicateurs. C'est-à-dire qu'ils renseignaient les demandants sur la souillure qu'ils risquaient d'encourir par suite de meurtre et sur les moyens qu'ils pouvaient mettre en œuvre pour l'effacer. Ils devaient purifier ainsi les coupables (2). — Or, c'étaient aussi des serviteurs ou des prêtres d'Apollon, πυθόχρηστοι. Si l'on se souvient que l'un des tribunaux où l'on jugeait les homicides se réunissait au Delphinion, les textes se confirment l'un l'autre. Apollon a toujours été le dieu purificateur, auquel on avait recours pour expier une faute ou un crime : le rôle joué par Delphes, dès l'époque la plus reculée, en serait, s'il en était besoin, la preuve la plus éclatante. Le dieu du soleil pouvait aussi, dans certains cas, purifier de la plus redoutable et de la plus persistante des souillures, celle que laisse après lui l'homicide. Sur ce point, les exégètes étaient le collège le plus éclairé, car Apollon lui-même passait pour l'inspirer. Aussi intervenaient-ils dans les procès et rien ne se faisait sans les prescriptions rigoureuses qu'ils formulaient.

C'étaient aussi eux qui purifiaient l'homicide. — La peine légale, qu'infligeaient les divers tribunaux, était une satisfaction donnée au mort : elle ne pouvait, à elle seule, laver de la souillure. Le crime était, si l'on veut, expié, ou, pour parler plus exactement, le coupable avait fait tout ce qui était nécessaire pour l'expier. Rien ne prouvait que la victime eût agréé l'expiation. L'important était précisément de faire en sorte qu'elle l'agréât.

Pour cela, toute une série de sacrifices étaient nécessaires : libations sans vin, offrandes, victimes dédiées et entièrement brûlées. Les rites, on l'a remarqué, sont, à tout prendre, les

(1) Euripide, *Hippolyte*, v. 34-7 ; *Oreste*, v. 1645.

(2) Cf. le texte de Timée dans Erwin Rohde, *Psyché*, p. 236, note 2.

mêmes que ceux qui régissaient les sacrifices offerts aux morts, aux héros et aux divinités chthoniques. Ce sont des victimes pareilles que les anciens vouaient à Hadès, des libations semblables qu'ils répandaient en son honneur. Donc c'est bien au mort que le sacrifice était consacré, c'était à lui surtout que les exégètes devaient s'efforcer de le faire agréer.

Sans doute, les Erinyes, Zeus Meilichios, Zeus Apotropaios sont les dieux que l'on invoquait et les noms que prononçait le sacrifiant. Mais que sont ces diverses divinités, sinon des formes différentes du culte qu'on rendait à la terre? Et celle-ci, que représente-t-elle aux yeux des Grecs, sinon le domaine mystérieux où errent les âmes des disparus? Ce sont les dieux des morts que l'on honore, afin d'obtenir pour ces morts un sort plus doux, une existence plus heureuse et moins vagabonde. Donc les morts reçoivent en définitive les sacrifices expiatoires. Les offrandes sont à leur intention, si leur nom n'est pas prononcé, et c'est d'eux, et d'eux seuls, que le coupable peut obtenir le rachat complet de son crime. — Aussi bien, seuls ils sont et seuls ils ont été toujours en cause. La souillure dont l'homicide a si longtemps souffert, ce sont eux qui la lui ont infligée. La peine légale qu'ont appliquée les tribunaux est une satisfaction qu'on leur a donnée. Enfin la purification définitive du meurtrier est accompagnée de sacrifices dont ils profitent. Toute cette procédure qui suit l'homicide est l'hommage le plus éclatant qu'on puisse rendre à leur puissance, la constatation la plus indéniable, et de leur existence, et de leur influence sur terre. Rien ne prouve mieux qu'il y a une autre vie, différente de la première, mais qui la continue, et qui lui est rattachée par des liens indissolubles.

IV

Puissants pour le bien, mais, trop souvent aussi, pour le mal, tels nous apparaissent les morts dans les croyances grecques. Bienfaisants et malfaisants, — mais avec un bien autre pouvoir pour servir et pour nuire, — tels étaient aussi les héros qu'adorait la moindre des cités grecques. Or, nous allons voir que le culte des héros est identique au culte des morts, qu'il le continue seulement et qu'il l'exagère, sans qu'aucun élément nouveau vienne le transformer ou changer. Etudier brièvement ces nouveaux saints ne sera donc que reconnaître, — d'une manière et plus complète et plus précise, — le principe que déjà

nous avons constaté. A ce titre, ce sera la suite nécessaire de notre enquête.

Le terme de héros a, dans la langue d'Homère, d'Hésiode ou des Tragiques, des sens nettement distincts, qui répondent à des conceptions différentes et chronologiquement opposées (1). Sans prétendre à poser de nouveau ce problème de linguistique, nous prévenons que nous entendrons le mot dans le sens qu'il a couramment au cinquième siècle et au quatrième. C'est, en effet, la croyance commune, — la plus générale et la moins relevée, — que seule nous voudrions définir.

Or, sur ce point, la conception populaire est très nette. Un héros n'est autre chose qu'un mort élevé à la dignité de héros, « héroïsé. » Un vers de Pindare dit expressément : « Heureux parmi les hommes, puis héros qu'honore le peuple (2). » — Peu nous importent actuellement les raisons pour lesquelles la transformation avait lieu. L'essentiel est de constater que le héros avait été mortel, vivant d'une existence pareille à celle de tous les hommes, sans aucun privilège, ni aucun pouvoir surhumain. Par là, et l'on conçoit que la remarque est d'importance, le héros ne diffère nullement du mort : ce sont deux êtres de même nature et dont l'origine est semblable.

A la longue, beaucoup des sanctuaires où l'on adorait en Grèce les héros, furent, comme aujourd'hui les chapelles des Saints et des Panagias, oubliées et bientôt délaissées. Par suite, il arriva qu'on se souvint mal des raisons qui avaient fait édifier l'hiéron et commencer le culte. Ces héros, dont les origines étaient effacées, furent souvent, dans la suite, les plus vénérés. Comme on ne savait d'où ils venaient, on leur attribuait des mérites privilégiés, et souvent une naissance supérieure. Il dut ainsi arriver fréquemment qu'on adorât comme dieu celui que l'on avait cessé d'honorer comme héros (3). — Mais la mémoire des indigènes n'a pas toujours été si rebelle. Le plus souvent, on savait les raisons précises pour lesquelles le mort avait été héroïsé. Qu'on les inventât à plaisir ou dans un intérêt trop évident, peu nous importe ici : les causes qu'on alléguait doivent, bonnes ou mauvaises, expliquer l'origine du

(1) Cf., sur ce point, Deneken dans le *Lexikon* de Roscher, pp. 2441-5.

(2) Pindare, *Pythiques*, 5, v. 88.

(3) Ce n'est pas que j'admette la thèse excessive, suivant laquelle les dieux n'ont été, sauf de rares exceptions, que des héros divinisés. La distinction était si nette d'une classe à l'autre, que les Grecs n'ont dû jamais pouvoir les confondre.

culte. Elles répondent par suite à la question qui nous occupe.

Beaucoup de ces héros étaient légendaires, et le renom de leurs hauts faits avait été la seule cause de leur dignité. Ainsi Héraklès était adoré comme dieu et héros, et Pausanias nous apprend qu'à Sikyone, une part de la victime qu'on lui offrait était entièrement brûlée, l'autre mangée par les prêtres : la première était consacrée au héros, la seconde au dieu (1). — De même, les héros de la guerre de Troie avaient sur l'emplacement d'Ilion un sanctuaire si vénéré, que l'armée de Xerxès, passant par Hissarlik, s'y arrête, et que les Mages sacrifient aux héros (2).

De quelle nature étaient ces héros que l'on adorait à Troie, c'est ce que nous apprend un texte très clair de Théopompe, où la légende rend un compte précis de l'histoire. — Killos, écuyer de Pélops, meurt dans l'île de Lesbos. Une nuit que son maître dormait, il lui apparaît en songe et réclame de lui la sépulture. Pélops enterre la cendre du foyer, où avait disparu Killos, lui dresse un ἡρίον, et par-dessus un hiéron, qu'il voue à Apollon Killœen. Puis il fonde, auprès, une ville appelée Killa (3). — Il est visible que ce dernier point, quoique ultérieurement indiqué, est l'important. Killos amène Killa : c'est le héros éponyme, l'archégète ou l'œkiste, de Killa. Et la fonction du héros est précisément de donner son nom à la ville, de la personnifier et de la défendre, de l'assurer, en retour d'un culte et de sacrifices, contre toute attaque et toute invasion.

La raison du culte que la ville de Killa rendait à Killos n'apparaît certes pas ici très clairement. Killos n'avait pas rendu à la cité de service particulier : il s'était borné à mourir sur son territoire. — Mais Killa possédait son tombeau, donc jouissait des avantages de toute sorte que conférait ce privilège. Le héros restait dans la cité, donc, — de par l'intérêt évident qu'il avait à défendre sa sépulture, — il défendait aussi la ville où il était enseveli. Le culte primitif est ici celui du tombeau : il explique à la fois la protection de Killos et le culte des Killœens. — Le culte des morts, on le voit, n'est pas différent : il est seulement moins efficace.

Les archégètes et les œkistes sont éponymes aussi, mais d'une autre manière. Ce sont généralement des eupatrides, au courant

(1) Pausanias, 2, 10, 1. Hérodote, 2, 44.
(2) Hérodote, 7, 43.
(3) Théopompe, frag. 339 (Müller, I, p. 332).

des rites et des traditions religieuses, et qui, comme tels, président à l'établissement d'une colonie en terre étrangère. La nouvelle cité reçoit, le plus souvent, son nom de celui qui l'a fondée et a offert pour elle le premier sacrifice; elle conserve ses ossements ou ses cendres. N'est-il pas juste qu'elle rende un culte à qui elle doit d'exister et à qui la protège dans et par son tombeau. — L'œkiste devient ainsi à la fois éponyme et héros. L'état l'honore comme son représentant et comme son fondateur. Au fond, c'est encore la puissance du mort à laquelle il rend hommage et dont il espère protection.

Toutes les légendes d'éponymes se ressemblent par ce trait commun : elles supposent toujours, soit un fondateur, soit un personnage dont les services ont été tels envers la cité qu'elle le tient pour son fondateur. Et si la forme est parfois différente, si la légende prend un biais pour arriver au même résultat, il n'y faut pas voir une divergence de principe, mais un embellissement postérieur dû à l'ingéniosité des logographes. — Par exemple, les colons Phocéens établis sur l'Hellespont sont sauvés de la mort par l'intervention de Lampsaque, fille du roi Mandron. Celle-ci meurt par la suite. Les Grecs l'enterrent solennellement, appellent la ville de son nom et lui décernent les honneurs « héroïques. » Plus tard, leur reconnaissance va si loin, qu'ils lui sacrifient comme à une divinité (1). — Il est hors de doute que l'histoire n'a pu se passer ainsi. Lampsaque, à un titre quelconque, avait fondé la cité; le conte a été forgé par la suite et pour expliquer le nom de la ville. Quoi qu'il en soit, la Barbare devient, de manière ou d'autre, fondatrice de la cité. L'Etat, créé par elle, lui doit d'être, et, par son tombeau, est sûr de la continuité de sa protection; le culte n'est autre chose que la constatation de cet état, et comme le garant du pacte qui lie Lampsaque à la cité.

Il arrive, sans doute, que le héros ne soit pas éponyme, mais, dans ce cas même, le lien qui l'unit à l'Etat n'est pas modifié. Il a, lorsqu'il en est ainsi, rendu de tels services à la cité, ou est capable de lui en rendre de si grands, que leurs noms deviennent comme indissolubles. Lycurgue n'est pas le fondateur de Sparte, mais il l'a comme créée. Aussi, nul ne trouve singulier qu'à sa mort un hiéron lui soit consacré et qu'il y reçoive les plus grands honneurs (2). Encore tient-on ce culte comme

(1) Charon de Lampsaque, fr. 6 (Müller, I, p. 33).
(2) Hérodote, 1, 66.

inférieur à son mérite (1) et va-t-on jusqu'à lui sacrifier comme à un Dieu (2). — Par son nom, par son tombeau, par son culte, — plus encore que par ses lois, — Lycurgue assurait à Sparte la prééminence politique et morale. Aussi est-ce, en définitive, la puissante protection qu'il étend sur sa patrie qui la fait grande et glorieuse ; l'héroïsation, par la reconnaissance qu'elle implique chez les Lacédémoniens, témoigne éloquemment de l'influence qu'il conserve. —

Ce sont là, dira-t-on, exemples légendaires et qui ne prouvent point. Qui nous assure qu'à l'origine il en ait bien été ainsi, et que Lycurgue, pour le citer seul, n'ait pas été un dieu, plus tard personnifié, et comme individualisé? — Mais, s'il en est ainsi, comment expliquer que les Grecs de l'âge classique, voulant se rendre compte de leurs cultes et de leurs sacerdoces, aient accepté si aisément les raisons que nous venons d'exposer? N'est-ce pas qu'elles leur semblaient, sinon vraies, du moins naturelles et toutes légitimes? Et la preuve la meilleure en est que des exemples historiques confirment et précisent les données toutes légendaires, et qu'on pourrait croire fabuleuses. — Sans doute, depuis la fin du sixième siècle, les héroïsations deviennent moins fréquentes et sont plus malaisées à constater. Mais les cas en restent assez nombreux, et surtout assez précis, pour qu'il nous soit nécessaire d'y insister.

Par exemple, le Klazoménien Timésios fonde Abdère. Les Thraces l'expulsent de la ville. Quand les Teiens, qui l'occupaient, y reviennent, ils rendent un culte public à Timésios (3). — Le service est ici nettement défini : le Klazoménien devient un héros parce qu'il a, somme toute, créé la cité : celle-ci se maintient grâce à lui, aussi est-il juste qu'elle l'honore. — De même, pendant la guerre de Chypre, les habitants d'Amathonte, assiégés par Onésilas, s'emparent de lui et coupent sa tête qu'ils suspendent à une porte. A la suite d'un miracle, ils vont consulter Delphes. L'oracle leur prescrit de rendre un culte annuel à Onésilas, culte qu'ils continuent jusqu'à l'époque d'Hérodote (4). — Ici, la cause, quoique contraire, est, à tout prendre, de même ordre. Onésilas est un ennemi outragé. Pour se le concilier, on s'empare par force de son corps, et on l'oblige ainsi

(1) Aristote, fr. 77 (Müller, II, p. 128).
(2) *C. I. G.*, 1256, 1362.
(3) Hérodote, 1, 168.
(4) Hérodote, 5, 114.

à rester dans la ville. Comme il pourrait néanmoins se venger, des sacrifices annuels l'apaisent et forcent sa bienveillance. Désormais satisfait, et certain d'honneurs continus, le mort protégera la cité et d'ennemi deviendra fétiche.

Il est plus difficile d'expliquer comment Philippos de Crotone, vainqueur aux jeux olympiques, et le plus beau des Grecs, obtint, — honneur unique, — un hiéron et une sépulture publique chez les Egestéens (1). On a tenté de rendre compte de ce fait en invoquant la question de race. Les Egestéens appartenaient, en effet, à la partie occidentale de la Sicile, la seule où semble avoir pris racine l'influence phénicienne : en déifiant ainsi Philippos, ils n'auraient fait qu'obéir à ce besoin de l'apothéose qui caractérise, prétend-on, les mœurs orientales. — Si l'explication était vraie, il serait singulier qu'Hérodote, si bien au fait des coutumes grecques et barbares, ne l'eût pas mentionnée. Or il se borne à trouver le cas rare, sans dire qu'il est impossible ou invraisemblable. — D'autre part on comprend très bien que les Egestéens se soient mis sous la protection de Philippos, et que l'athlète ait apporté à leur cité une garantie, et comme une promesse, de victoire et de beauté. — Un cas semblable est celui d'Artarchée, l'ingénieur qui avait percé le canal de l'Athos. Quand il meurt, les habitants d'Acanthe, pour obéir à un oracle, l'honorent comme héros (2). — Est-il à croire qu'ils voulaient simplement complaire au grand roi? L'oracle, qui était du parti des Grecs, se fût-il prêté à ce subterfuge? N'est-il pas plus simple, et, je crois, plus vrai, d'estimer que l'entreprise surhumaine d'Artarchée prouvant chez lui des facultés extraordinaires, les Acanthiens ont cherché à s'assurer le bénéfice de ces qualités et l'ont fait de la manière qu'ils croyaient la plus efficace, en forçant par des sacrifices la bienveillance et la protection du mort?

Quand Miltiade meurt, Chersonèse, qu'il avait fondée, lui voue, *selon la coutume*, un culte et des jeux annuels. Comme les habitants de Lampsaque l'avaient auparavant traité en ennemi, défense est faite dans ces jeux à aucun habitant de Lampsaque de concourir (3). — On retrouve ici les deux caractères essentiels du culte des morts. Moyennant certains sacrifices et l'accomplissement de certains rites, toute l'influence dont peut dis-

(1) Hérodote, 5, 47.
(2) Hérodote, 7, 117.
(3) Hérodote, 6, 38.

poser encore Miltiade doit s'exercer au profit de Lampsaque et au détriment de ses ennemis.

De même encore, Euphron de Sikyone essaie de faire une révolution dans sa patrie, mais il échoue et il est mis à mort. — Ses concitoyens lui rendent plus tard justice, l'enterrent dans l'Agora et l'honorent comme archégète de la cité (1). — Qu'avait-il fait, sinon de personnifier la révolte et l'indépendance de Sikyone ? S'il échoue, du moins sa tentative fut glorieuse et patriotique. Son tombeau doit assurer à sa patrie, sinon l'autonomie, du moins la promesse et l'espoir de la liberté. Après un tel service, l'héroïsation ne semble pas une récompense trop élevée.

En dehors d'exemples analogues, la succession des rois de Sparte offrait aux Grecs des suites infinies de héros. On a quelquefois nié que les Lacédémoniens rendissent à leurs rois le culte que l'on vouait aux héros ; mais les Anciens, qui distinguaient très nettement les divers rituels, ne se trompaient pas au caractère des funérailles laconiennes (2). Quand Agis meurt, en 397, il obtient des honneurs supérieurs à ceux d'un homme, σεμνοτέρας ἢ κατὰ ἄνθρωπον ταφῆς (3), et l'on a souvent cité le passage de la République des Lacédémoniens, où il est dit expressément que les rois sont traités en héros (4). — Pendant leur vie, ils avaient combattu pour Sparte, ou l'avaient du moins représentée : leur tombe, annuellement honorée, les enchaînait pour toujours à la fortune de la cité, et en faire des héros était se les rendre toujours propices.

Ainsi les raisons pouvaient varier, qui provoquaient au culte des héros, mais, dans tous les cas, il s'agissait de morts illustres et puissants, qu'on tentait de se concilier. A supposer qu'on eût parfois oublié l'origine de ces nouveaux dieux, des exemples récents rappelaient à tous les causes du culte qu'ils leur rendaient et les services précis qu'ils espéraient d'eux. —

Pour s'assurer la protection des héros, on enterrait leurs restes, sinon toujours dans la ville, du moins tout auprès et aux portes mêmes. Mais la coutume était de les ensevelir dans l'Agora, au cœur de la cité : de cette manière, leur protection était plus efficace, et les conseils publics étaient tenus sous

(1) Xénophon, *Helléniques*, 7, 3, 12.
(2) Hérodote, 6, 58.
(3) Xénophon, *Helléniques*, 3, 3, 1.
(4) Xénophon, *Rép. des Lacédémoniens*, 15, 9.

leurs auspices. D'autres fois, leur tombe était creusée dans un sanctuaire, comme à Delphes celle de Néoptolème, située sur le seuil même du grand temple d'Apollon (1). A Sparte, l'héroon d'Astrabakos se dressait aux portes de la demeure royale (2). A Délos, le tombeau des Vierges Hyperboréennes était tout voisin de l'Artémision (3). — Partout, la relation la plus étroite est établie entre les héros et les vivants qu'ils doivent protéger. Partout l'héroon est établi à l'endroit le plus central, le plus protégé ou le mieux consacré. — Partout surtout l'héroon est un tombeau, le plus somptueux qui soit (4) et le plus en vue. Si l'on se contente parfois d'un cénotaphe, c'est par nécessité et parce que les restes du héros n'ont pu être retrouvés. L'essentiel est la tombe, et c'est à elle que tous les privilèges sont attachés, à elle, par suite, qu'on rend tous les honneurs. C'est d'abord, et par-dessus tout, comme un mort, qu'on considère et qu'on traite le héros : c'est un mort plus puissant et comme d'ordre supérieur, mais, par cela seul, différent des autres.

Le culte en est naturellement chthonique, très semblable à celui qu'on rendait aux dieux infernaux. Il s'en distingue surtout en ce que, comme le culte des morts, il est d'obligation très stricte. La tombe est un puissant fétiche, mais qui ne se contente pas d'hommages intermittents : le culte doit en être continu et célébré à intervalles fixes. — Mégare, colonie de Corinthe, était longtemps restée sa sujette : un Bacchiade ayant fondé la ville, celle-ci était devenue redevable envers toute la descendance de son archégète. Par suite, quand un Bacchiade mourait, des Mégariens devaient se rendre à Corinthe pour prendre part aux funérailles (5). — Il ne faudrait pas voir là une simple marque de sujétion, ni le dessein prémédité de faire sentir aux Mégariens leur dépendance vis-à-vis de Corinthe. C'était la suite nécessaire de l'héroïsation accordée au Bacchiade. Le culte s'étendait, non à lui seul, mais à toute sa descendance.

De même, les jeux célébrés annuellement autour de certains héroons (6) sont un usage funéraire des plus anciens et des

(1) Euripide, *Oreste*, v. 1654, *schol.*
(2) Hérodote, 6, 69.
(3) Hérodote, 4, 34-5.
(4) Euripide, *Glaukos*, fr. 635 (Didot) = Nauck, 166 (*adespota*).
(5) Aristophane, *Grenouilles*, v. 439, *schol.*
(6) Hérodote, 1, 167. Melesagoras, fr. 3 (Müller, II, p. 22), etc.

moins surprenants. L'*Iliade* nous montre les funérailles illustres accompagnées de ces concours : rien d'étonnant qu'on les ait par la suite célébrés à époque fixe, comme un sacrifice qu'on savait agréable au mort héroïsé. La coutume, loin d'être nouvelle, montre au coutraire, d'une indéniable manière, l'origine et le principe du culte qu'on rendait aux héros. —

Une fois l'héroon édifié et le rituel mis en pratique, la même raison voulait que les sacrifices y fussent régulièrement offerts. La tombe, dont on invoquait l'influence, avait droit au culte, et le bon plaisir des adorants n'était et ne pouvait pas être consulté. — On connaît, à ce propos, la curieuse histoire rapportée par Hérodote. L'un des héros que Sikyone honorait, était, par sa naissance, Argien, et Sikyone était alors en lutte ouverte avec Argos. Clisthène voudrait expulser cet Adreste, mais il n'ose le faire, et la Pythie, consultée, le lui défend (1). — Le stratagème qu'il emploie peut nous faire sourire, mais le fait qu'il était nécessaire prouve, mieux que tout développement, la puissance et les droits d'Adreste. Le héros, en définitive, y perd son culte, et, les Sikyoniens du moins l'espéraient, une part de son influence. Son monument reste, et, malgré l'envie qu'on en a, nul n'ose toucher à son tombeau. —

La puissance du héros est en effet réelle. Les effets en sont reconnus par ceux-là mêmes qui affectent de la braver. — Artaÿktès, qui avait profané le tombeau de Protésilas, est fait prisonnier par les Athéniens qui lui font cruellement expier son impiété. Lorsqu'il est pris, il confesse, à la suite d'un prodige, le pouvoir du héros. Tout mort et tout embaumé qu'il soit, Protésilas lui signifie qu'il garde assez de puissance pour punir l'injustice (2). L'effort que tente Artaÿktès pour se justifier montre que la vengeance du héros lui paraît naturelle, comme un droit légitime qu'il exercerait. — Les Barbares mêmes profitent parfois de cette croyance. Les députés de Xerxès, saisis et noyés par les Spartiates, sont vengés par le héros Talthybios, qui fait respecter en eux les privilèges des hérauts. Son ressentiment ne cesse de poursuivre les Lacédémoniens, jusqu'à ce qu'il obtienne satisfaction. Et Xerxès ayant refusé d'accepter les victimes qu'on lui offrait, le héros se montre plus impitoyable que le Barbare. Les deux Spartiates qu'on envoyait au roi

(1) Hérodote, 5, 67.
(2) Hérodote, 9, 116-120.

sont poursuivis jusque dans leurs fils, qui expient seuls l'offense faite aux héros (1).

Ce n'est pas que l'on n'invoque souvent l'aide des héros, mais, quand on a recours à leur assistance, c'est toujours, comme pour les morts, contre quelque ennemi. Ces êtres supérieurs sont éminemment des puissances malfaisantes : quand ils aident, c'est qu'en même temps ils nuisent, et ils ne prêtent secours qu'à condition de porter préjudice. — Par exemple, Atossa invoque le « démon » Darius (2). Pourquoi ? Sans doute pour en obtenir des signes favorables, mais aussi, et par suite, pour enfermer sous terre tous les présages contraires (3). En d'autres termes, elle lui demande d'aider les Perses et de ruiner les Grecs. L'un ne saurait aller sans l'autre; bien plus, il en est la conséquence directe. — Il en est de même pour les nombreux exemples de l'aide prêtée aux Grecs par leurs héros indigènes dans les guerres médiques. Ceux-ci ne manifestent leur pouvoir que par la défaite des Barbares : on ne leur reconnaît pas d'autre mérite, ni pour ainsi dire d'autre fonction. — Phylakos et Autonoos, les deux héros delphiques, l'un audessus du temple de la Pronæa, l'autre près de Castalie, repoussent du sanctuaire l'armée des Perses (4) : leurs héroons ont, comme il était légitime, été funestes aux ennemis de leurs adorateurs, ils ont aidé ces derniers de tout le mal qu'ils faisaient aux premiers. — Ajax et Télamon jouent à Salamine le même rôle (5) : eux aussi chassent l'envahisseur et restent fidèles aux Grecs. En échange des sacrifices qu'ils ont reçus, ils emploient, au profit des Hellènes, toute la puissance de nuire dont ils disposent, et l'on sait que les Grecs aimaient à croire qu'ils leur devaient la victoire. —

Or le mort aide de même les siens contre ses ennemis, ceux qui le nourrissent et l'honorent contre les étrangers hostiles. Le héros, mort plus puissant, fait de même, prouvant par là, — de la manière la plus évidente et la plus formelle, — que toute existence ne s'arrête pas à la mort, qu'une vie, quelle qu'elle soit, continue la première, et que la puissance et l'influence, loin de diminuer dans la tombe, y prennent parfois une intensité nouvelle.

(1) Hérodote, 7, 134.
(2) Eschyle, *Perses*, v. 623-4.
(3) Eschyle, *Perses*, v. 225-6.
(4) Hérodote, 8, 39.
(5) Hérodote, 8, 64.

Sans doute, pendant le cinquième et le quatrième siècle, les héroïsations sont rares, mais nous avons montré que la coutume n'en était pas perdue, et qu'en tout cas le culte rendu aux anciens héros n'avait pas diminué. — D'ailleurs, sur la fin du quatrième siècle, les choses changent déjà. Les deux tombeaux qu'Harpale élève à sa maîtresse Pythionikè, l'hiéron et le téménos qu'il lui consacre (1) sont les signes de croyances nouvelles, les mêmes qui mèneront à l'apothéose d'Alexandre (2). —

Il y aurait, pour être complet, à parler ici de certaines héroïsations particulières où, loin de montrer le tombeau, on s'appliquait à le cacher de son mieux et où le mort était censé disparaître et s'abîmer dans les profondeurs de la terre. — Si la forme et le décor sont ici différents, au fond la croyance est la même. Le mort devient plus insaisissable et sa puissance moins tangible : le principe de son pouvoir n'en reste pas moins toujours le même et réside dans la force dont l'a doué le trépas.

Quand Œdipe veut seul chercher la place consacrée que le destin a fixée pour sa tombe (3), — la croyance commune est sans doute qu'il disparaissait et s'évanouissait aux yeux, comme fera en Sicile, devant les troupes de Gelon, le Carthaginois Amilcar (4), mais non que son influence diminuait : le sujet de la tragédie n'est-il pas de savoir qui jouira des privilèges attachés à sa tombe? — De même encore, la pierre en laquelle Zeus métamorphose Alcmène ne tient sans doute pas lieu du corps de l'héroïne : mais on lui dresse un héroon, comme on aurait fait à Alcmène elle-même (5). Et les privilèges qu'acquièrent ainsi les Thébains sont pour eux si réels qu'ils expliquent et justifient le culte qu'ils continuent de rendre à l'héroon.

Où allaient ces morts? Le plus souvent, semble-t-il, dans les îles des bienheureux, domaine merveilleux où, sans être dieux, et tout en gardant leur corps et leurs jouissances physiques, ils ne connaissaient ni vieillesse, ni maladie (6). — Mais l'éloignement mystérieux où ils se complaisaient n'empêchait nullement qu'un culte leur fût rendu et que leur protection fût tout aussi efficace que si leurs restes reposaient dans l'héroon. — De toute manière le culte demeure chthonique et suppose chez le mort

(1) Théopompe, fr. 277 (Müller, I, p. 325).
(2) *Revue des Universités du Midi*, 1895, p. 129-170 (Radet).
(3) Sophocle, *Œdipe à Colone*, v. 1544-9.
(4) Hérodote, 7, 166.
(5) Phérécyde de Léros, fr. 39 (Müller, I, p. 82).
(6) Euripide, *Hélène*, v. 1676-7. Aristophane, *Grenouilles*, v. 85, etc.

mêmes passions, mêmes intérêts, mêmes haines que chez le vivant.

V

Toute croyance populaire ne peut se passer d'une sanction. Le culte des morts et des héros fut resté incomplet, si les manquements aux rites n'avaient, d'une manière quelconque, été punis par des êtres supérieurs. Sans doute, le mort se chargeait lui-même de se venger, et, surtout quand il était de plus un héros, sa vindicte était terrible. Mais il restait encore trop rapproché des vivants. Il y avait trop peu de temps qu'on l'avait connu sous son enveloppe mortelle, souvent faible, chétif, incapable de se défendre ou de haïr. On ne pouvait s'habituer à l'idée de le redouter une fois sous terre, surtout quand on savait que ce corps débile allait lentement se consumer et perdre ce peu de force qui lui restait. Sauf dans des cas tout particuliers, le cadavre, sans vie, paraissait sans puissance ; si des divinités, distinctes et redoutées, ne joignaient leur autorité à celle des trépassés, si le respect et surtout la crainte n'obligeaient à la continuité des pratiques funéraires, le culte des morts risquait de tomber à jamais en désuétude. — Mais, si les Grecs ne poussèrent jamais ce polythéisme si loin que les Romains, s'ils ne divinisèrent pas, comme eux, tous les instants de notre vie, leur religion n'en resta pas moins l'anthropomorphisme. Aussi devaient-ils, tout naturellement, se faire ici encore des dieux qui répondissent à leurs besoins, et, comme le culte des morts ne pouvait subsister sans divinités vengeresses, il va sans dire que ces dernières furent inventées, et, si puissant était l'instinct qui personnifiait en Grèce toutes les abstractions, qu'elles furent bientôt redoutées.

Ces êtres étaient de deux sortes, ou, si l'on aime mieux, leur rôle était double. Les uns avaient pour mission plus spéciale de faire respecter par les vivants les âmes des morts. Les autres s'occupaient, non des hommes, mais des morts, leur assurant (ou, dans certains cas, leur refusant) une existence heureuse, ou, du moins, sans douleurs. — Les uns, comme les autres, n'habitaient pas la surface de la terre ; l'imagination des Grecs les reléguait dans les cavernes et les espaces souterrains, pour cette raison simple que, divinités des morts, elles ne pouvaient subsister ailleurs que là où reposaient les morts, dans la région que jamais ne visite le soleil.

Les énumérer tous, serait, non seulement entreprendre une tâche presque infinie, mais aller à l'encontre de notre objet, qui est de rechercher les seules croyances qui soient propres à la majorité des Grecs, les seules qui, par suite, soient populaires et communément acceptées. Sous l'infinie diversité des traditions locales, il semble qu'on aperçoive, sans peine, certains principes généraux, les seuls que nous tenterons de préciser et de mettre en lumière. Nous essaierons surtout de montrer les liens étroits qui rattachent ces deux classes d'esprits supérieurs aux croyances communes dans le culte funéraire. —

Parmi les divinités qui devaient assurer aux morts le respect des vivants, il n'en est pas de plus populaires ou de plus redoutables que les Erinyes, ces déesses « au cœur doux » que l'Aréopage entourait d'une vénération si particulière. — Or il est remarquable (1) que, primitivement, les Erinyes ne sont autre chose que l'âme même du mort, personnifiée et vengeresse.

En effet, si l'on passe en revue les textes où une allusion est faite aux vénérables, on s'aperçoit que certains les désignent d'une manière toute particulière, et, comme nous le verrons, toute caractéristique. Non seulement les Tragiques ne séparent pas les Erinyes du culte des morts, mais ils attribuent parfois les Erinyes à certains morts, comme leur bien et leur chose propre. Pour qu'il n'y ait doute sur leurs intentions, ils font suivre la mention des déesses du nom du mort au génitif, ou, d'une manière plus expressive encore, remplacent le possessif par l'adjectif possessif. — Par exemple, dans un texte souvent cité d'Hérodote, les Ægides élèvent un hiéron *aux Erinyes de Laïos et d'Œdipe* (2). Ce ne sont plus ici des divinités libres et indépendantes, mais des dieux particularisés et comme liés : ils ne se séparent pas des morts auxquels ils sont réunis. Ils en sont comme la voix et la vivante expression. Or une vingtaine d'autres exemples montrent le même lien indissoluble rattachant les Erinyes à tel mort déterminé ou à tel des héros. — Il suit que, dès lors, ces déesses ne sont plus trois ou en nombre limité, qu'il y en a d'innombrables, presque autant que de morts. —

A quel titre l'Erinye s'attache-t-elle à l'individu, au point de faire corps avec lui et de le personnifier au besoin? Quelle peut être la raison de cette alliance indissoluble? Le problème a,

(1) Rohde, *Rheinisches Museum*, 1895, 1-31 (*Paralipomena*).
(2) Hérodote, 4, 149.

comme on voit, changé de face, mais, si les positions sont différentes, la solution n'en est que reculée. Un texte, très précis d'Eschyle, va, heureusement, nous permettre de le résoudre. — Dans les *Sept*, Antigone et Ismène font entendre, à la façon des myriologues modernes, les plaintes entrecoupées du thrène funéraire. A un moment, elles s'écrient : O destin, pénible et trop lourd, « ombre divine d'Œdipe, noire Erinye, » combien grande est ta Force (1) ! — Quelle que soit ici l'assimilation du destin et de l'Euménide, quelque valeur qu'Eschyle prête à la redoutable Moira, le second vers donne un sens certain et très net. Un même être est tour à tour appelé l'ombre d'Œdipe et l'Erinye. Donc, s'il est vrai que deux quantités, égales à une troisième, sont égales entre elles, il est indubitable au même titre que l'Erinye et l'ombre d'Œdipe sont, pour Eschyle, un seul et même personnage. Donc encore l'Erinye d'Œdipe n'est autre chose que l'ombre même d'Œdipe. — Or ce terme d'ombre, σκία, est, à dire vrai, vague et très peu précis, ce que l'on conçoit assez bien, si on réfléchit qu'il désigne un être vague lui-même et peu précis. Il est en effet synonyme, les exemples en abonderaient, s'il était nécessaire d'en citer, de cette autre locution, fréquemment usitée chez les écrivains et chez les Tragiques, l'*image* d'Œdipe ou l'εἴδωλον. — Et, par ce biais, nous arrivons à la solution précise et définitive. L'image du vivant est ce qui subsiste de lui après sa mort. Ce nom lui vient de la diminution d'existence qui lui est faite, sa seconde vie n'étant plus que le reflet de la première, mais lui ressemblant, en ce qu'elle est de même nature. En définitive, et de quelque manière que l'on conçoive son être, l'image du vivant c'est, pour les Grecs, la mort même, avec ses besoins et ses passions. — L'Erinye, en fin de compte, n'est rien autre que la personnification du mort, que la matérialisation de sa vengeance et de sa haine. Elever un hiéron aux Erinyes d'Œdipe, c'est l'élever à Œdipe même. Le titre indique seulement qu'on a surtout en vue d'apaiser le courroux du mort, mais cette ire d'Œdipe est aussi peu distincte d'Œdipe et se conçoit aussi peu sans lui, que la vengeance d'un homme, séparée ou abstraite de cet homme même. C'est une qualité ou un *état* d'Œdipe, état et qualité supposant un être qui les supporte, une substance qu'ils déterminent.

Sans doute, les Grecs ne se rendaient pas tous compte que

1) Eschyle, *les Sept*, v. 962-4 (le vers 964 d'après la correction de Porson).

l'Erinye n'était primitivement que la vengeance même du mort. Avec le temps, la qualité était devenue substance, et les Erinyes s'étaient métamorphosées en déesses supérieures aux morts qu'elles protégeaient. Mais tous sentaient obscurément qu'un lien puissant unissait les deux classes d'êtres. Dans la croyance populaire survivait quelque chose de l'antique foi, les textes dont nous avons parlé en sont le certain témoignage. Ceux même qui ne savaient plus l'origine des Erinyes conservaient sur ce point quelque reste de la superstition primitive.

La preuve en est que les Erinyes font toujours et partout l'office du mort, qu'elles poursuivent en son nom les vivants, qu'elles vengent ses injures et les outrages qu'on lui fait. La meute hurlante dont Eschyle entoure Oreste est aux ordres de Clytemnestre, qui réveille son zèle et l'excite à l'horrible curée. Une fois déchaînée, elle reste irréconciliable, tant que le mort conserve son courroux, ou qu'une puissance supérieure n'apaise irrésistiblement sa vengeance. — Elles poursuivent leur tâche en tout temps et en tout lieu, symbole visible de l'insatiable ressentiment du mort. L'Hadès même, dont elles sont prêtresses (1), ne les arrête pas (2), et elles punissent jusque-là les coupables. Aussi bien sont-elles les instruments, aveugles et sourds, d'une vengeance qui n'est pas leur fait. Elles vont jusqu'au bout, parce que leur tâche est de punir, non de pardonner ou de remettre. Qui veut expier son crime doit apaiser le mort : si ce dernier fléchit, les Erinyes s'arrêteront d'elles-mêmes. Tant qu'il sera inexorable, les Erinyes resteront inflexibles, car elles ne sont rien par elles-mêmes, elles ne sont que l'expression, — traduite et faite sensible, — de sa vengeance.

Aussi leur culte est-il, comme celui des héros et des morts, éminemment chthonique. Les sacrifices leur sont offerts la nuit, les victimes sont entièrement brûlées sur leurs autels, les libations sont de miel et d'eau, les gâteaux qu'on leur voue ressemblent à ceux que la tradition consacrait à Cerbère. — Ministres et personnification des morts, n'est-il pas juste qu'ils soient, comme eux, honorés et servis ?

Et l'imagination des Hellènes leur avait donné de nombreuses rivales. Innombrables sont les divinités infernales qui interviennent à quelque degré dans la vie humaine, soit pour la

(1) Euripide, *Oreste*, v. 260.
(2) Eschyle, *Euménides*, v. 237, 422.

troubler de jour par d'effrayants présages, soit, le plus souvent, pour la torturer de nuit par de redoutables apparitions. Sans parler de l'Empousa, vrai vampire pustuleux et sanglant (1), ni de l'Eurynomos énigmatique de Polygnote (2), les Harpyes, les Sirènes, Thanatos, les Kères étaient sans cesse à la poursuite, comme à la curée des vivants. — Or, de quelques noms divers qu'on les désignât, le plus souvent on avait peine à les distinguer d'une manière précise. Les Kères sont parfois traitées d'Euménides (3), et, quand Eschyle ou les Tragiques chantent les Vénérables, leur imagination évoque aussitôt les Gorgones ou les dangereuses Sirènes (4). Tous ces êtres, à quelque degré, représentent la vengeance des morts. Ce sont des âmes errantes et avides de châtier et de punir. A ce titre, et quelque rôle divers qu'on leur ait attribué par la suite, elles sont et restent toujours redoutables. —

Les Harpyes et leurs sœurs les Grées habitent aux confins de la terre, près des Hespérides, avec lesquelles on les confond parfois — dans ces régions où disparaît le soleil et où commence par suite le règne des Ténèbres et d'Hadès (5). Quant à leur fonction sur terre, leur titre de filles de la Nuit n'en dit-il pas assez sur leur nature? Et plus encore le sens populaire que les Gorgones ou les Gorgoneions avaient dans la littérature et surtout dans l'art d'industrie. C'étaient éminemment des « apotropaia » qui *détournaient* le sort contraire. Or le mauvais œil, que ces représentations passaient pour conjurer, parce qu'elles en étaient la plus vive expression, d'où venait-il le plus souvent, sinon des morts impatients de punir et de se venger? Presque tous les dangers qui menaçaient les hommes venaient de là, d'une offense inconsciente à des parents qu'ils avaient outragés, sans le savoir ou de propos délibéré. Contre ces périls incessants, les amulettes, espéraient-ils, pouvaient les préserver, d'où l'abus qu'ils en avaient toujours fait. —

Les Sirènes, que la tombe de Xanthos montre dans leur fonction de ravisseuses d'âmes, sont, par là, tout aussi directement intéressées au sort du mort, par suite à sa vengeance. Dans la longue invocation qu'Hélène leur adresse (6), leur sanglante

(1) Aristophane, *Assemblée de femmes*, v. 1056-7.
(2) Pausanias, 10, 28, 6.
(3) Euripide, *Electre*, v. 1252.
(4) Cf., pour les Harpyes, Eschyle, *Euménides*, v. 50.
(5) Dietorich, *Nekyia*, p. 29-45.
(6) Euripide, *Hélène*, v. 167-179.

mission n'est pas oubliée, non plus que les chants, adressés la nuit aux morts disparus. Elles personnifient la mort, donc protègent ceux qu'elles ravissent. Aussi est-ce par un touchant et pieux symbolisme qu'on les verra, aux cinquième et quatrième siècles, pleurant sur les tombes. —

Les Kères sont implacables (1) et les châtiments qu'elles infligent ne se remettent pas (2). Ce sont elles qui bouleversent la descendance fatale d'Œdipe (3). — Si elles s'acharnent ainsi à le confondre, c'est que son parricide, — tout inconscient qu'il soit, — réclame une punition égale au forfait. Elles vengent Laïos, et rien que la ruine de sa maison ne saura jamais les satisfaire. — Aussi Eschyle les appelle-t-il à juste titre Kères-Erinyes (4) : sous une autre forme et sous un autre nom, c'est le mort même qui assouvit, grâce à elle, sa vengeance. Elles la rendent plus terrible par l'effroi qui s'attache à leur être : elles ne peuvent ni ne sauraient la modifier. —

Quant à Thanatos, qu'on adorait à Sparte (5), et que les vases peints représentent si souvent, il est significatif qu'Andromaque prononce son nom à côté de Phthonos et d'Alastor (6), l'Envie et la Vengeance. — Si l'Envie peut désigner la Némésis divine, la Vengeance n'a qu'un sens : c'est celle du mort, la revanche des crimes inexpiés et du meurtre impuni. Thanatos est une divinité de même nature, car la mort est souvent la vengeance de la mort, le seul crime qu'on ne puisse racheter. —

Ainsi, des Erinyes à Thanatos, il n'est pas d'être supérieur, spécialement chargé de fonctions chthoniques, que l'imagination grecque ait désintéressé du culte des morts et qu'elle ne lui ait pas au contraire expressément rattaché. Tant il est vrai que ces divinités, plus tard émancipées, n'étaient, au début, que des porte-paroles et des prête-noms : l'être qu'elles masquaient, le seul que l'on imaginât puissant et redoutable, était le mort, tout couché qu'il fût dans la tombe. —

Toutes ces puissances, si grands que fussent leurs rapports avec les vivants, ne les frappaient cependant que par contre-coup. Elles jouaient, à l'occasion, un rôle sur terre ; elles apparaissaient, surtout la nuit, à ceux qu'elles voulaient tourmenter.

(1) Sophocle, *Œdipe Roi*, v. 472.
(2) Hésiode, *Théogonie*, v. 217.
(3) Eschyle, *les Sept*, v. 1047-8.
(4) Eschyle, *les Sept*, v. 1047.
(5) Aristote, fr. 85 (Müller, II, p. 131).
(6) Euripide, *Troyennes*, v. 762-4.

Mais elles avaient ailleurs leur demeure et leur siège fixe. Elles habitaient l'Hadès, région souterraine où les morts étaient réunis. Les Erinyes sont par excellence divinités infernales et chthoniques, adorées comme telles et localisées sous la terre (1). De même les Harpyes veillent aux portes du Tartare (2) et les Kères servent de cortège à la redoutable Hécate. — Par là nous sommes amenés à chercher ce qu'était pour les Grecs l'Hadès, quelles divinités y étaient renfermées, quel sort y attendait ceux qui descendaient à ses sombres bords.

En le faisant, nous nous éloignons moins peut-être qu'il ne pourrait le sembler de la question qui nous occupe. Honorer les morts et leur rendre culte au tombeau n'est pas nécessairement impliquer que ces morts ne quittent point le lieu des sacrifices. Tout culte suppose la croyance à l'être : il ne suppose pas forcément la conviction que la puissance adorée ne réside qu'en un point privilégié, celui où on l'adore. — En tout cas, si les choses, logiquement peut-être, auraient dû se passer ainsi, il semble bien que jamais il n'en ait été de même. Jamais en Grèce, quoi qu'on en ait dit, le culte du tombeau n'empêcha la croyance à l'Hadès.

Sans doute, on alléguera que l'*Iliade* ne dit pas mot d'une réunion possible et ultérieure des morts. Mais, quoique ce procédé de critique soit très usité, il semble singulier de chercher dans ces vieux poèmes un *credo* complet, où pas un des articles de foi n'est oublié ou volontairement passé sous silence. Qu'avait à faire une Nekyia dans l'*Iliade*, et les quelques passages qu'on a rapprochés de ce poème, que prouvent-ils, sinon l'importance, que personne n'a songé à nier, du culte rendu au tombeau ? — D'autre part, les très antiques légendes parlant de descentes faites par des vivants dans l'Hadès, celle de Thésée et de Pirithoos, celle d'Ulysse dans l'*Odyssée*, d'Orphée dans la *Minyade*, le renom même d'Hadès et les fables qui l'environnent ne démontrent-ils pas, de la manière la plus éclatante, que ce mythe remonte aux temps les plus reculés, qu'il n'a pour ainsi dire jamais eu d'histoire et n'a jamais pu commencer en Grèce?

En fait le mort reçoit et accepte les offrandes sur son tombeau. Telle est la croyance invariable et certaine. Mais, en dehors des instants où il agrée les hommages de ses fidèles, rien ne le retient plus dans la tombe. Le dieu, qu'on vénère en ses

(1) Eschyle, *Euménides*, 72. *C. I. A.*, III, 1423, etc.
(2) Origène, *Contre Celse*, 6, 42.

temples, y accepte de même les sacrifices : est-ce à dire qu'il y demeure ? Et, s'il est vrai qu'il préfère certains lieux, n'est-ce point parce qu'il y est adoré de préférence, parce qu'il y goûte de plus nombreux sacrifices et des offrandes plus magnifiques ? Si loin qu'allât le particularisme et l'anthropomorphisme des Grecs, jamais ils n'ont prétendu que leurs divinités résidassent, d'une manière permanente, dans leurs sanctuaires. Ils y venaient, quand on les y appelait : ils n'y restaient que quand et s'ils le trouvaient bon. — De même pour les morts. Quand on les invoquait par des sacrifices, ils n'étaient pas sourds aux prières et accouraient vers ceux qui les suppliaient : le reste du temps, ils pouvaient être ailleurs, vivre dans une région qui leur fût réservée et où ils se réuniraient, comme ils avaient fait de leur vivant. — La preuve qu'ils étaient au besoin indépendants est que, s'ils voulaient se venger, ils savaient bien le faire ailleurs que dans le voisinage de la tombe où ils étaient censés renfermés. Leur courroux atteignait dans tout pays, et la fuite ne pouvait y soustraire le coupable. Les morts vengeurs ne sont-ils pas, le plus souvent, traités d'errants et d'âmes vagabondes : que sont les vampires, sinon ces ombres malheureuses et malfaisantes ? — Mais, dira-t-on, la cause qui fait ainsi errer les trépassés, c'est l'absence de toute sépulture légitime, l'incertitude du repos dans la tombe. Si bien qu'ils ne vaguent ainsi, que parce que le tombeau leur manque : s'ils l'avaient, comme leur corps, leur âme serait immobile et tranquille. — De fait, rien n'est moins vrai. La tombe d'Agamemnon reçoit les offrandes de Clytemnestre elle-même : rien cependant ne peut apaiser le ressentiment du mort, ni compenser le prix du sang. De même encore, Oreste a beau tenter de se concilier les mânes de Clytemnestre : les Erinyes de sa mère égorgée l'atteindront en tous lieux, à Delphes comme en Argolide, en Tauride comme en Attique. — Donc les morts, quand ils veulent se venger, le peuvent en tous lieux. Donc il est bien vrai que rien, sauf le culte temporaire et intermittent qu'on peut leur rendre, ne les attache aux tombeaux.

Ainsi, la croyance à l'Hadès n'a rien qui soit absolument contradictoire à la croyance primitive en l'existence d'outre-tombe. — Peut-être pourrait-on soutenir que, sans empêcher le culte, elle le restreint et diminue ainsi la puissance des morts. Ceux-ci, affranchis en partie des liens physiques, s'éloignent d'autant des vivants, qui les sentent ainsi moins présents et peuvent plus aisément les mépriser ou les nier. — Mais, par là,

les morts gagnent en autorité ce qu'ils peuvent perdre en matérialité. Ils se rapprochent, comme nous l'avons vu, des conditions de la divinité. Par suite, ils deviennent plus puissants, et les vivants n'ont que plus de raisons de les adorer et de leur rendre culte. Par là se trouve doublement légitimée la croyance à l'Hadès. Loin d'en être infirmée, l'existence des morts est confirmée, tout au contraire, de la façon la plus éclatante. —

Ce n'est pas qu'il y eût, en dehors de quelques points fixes, accord complet sur la nature de l'Hadès. On savait, ou l'on croyait qu'il y avait sous terre un vaste empire souterrain, où les morts étaient réunis : on en nommait les dieux, les gardiens, les fleuves mêmes et les marais. On n'ignorait pas que beaucoup de routes y menaient, et l'on désignait expressément les gouffres, les cavernes, les fissures du sol par lesquelles on descendait dans l'Hadès. Certaines régions, toutes crevassées de catavothres, ou bouleversées par les éruptions volcaniques, comme l'Arcadie, la Béotie, la campagne de Cumes, comptaient plusieurs de ces entrées souterraines. — Mais là cessait l'accord. Sur le point important, qui était de savoir ce qu'était au juste le royaume des morts, ou, plus précisément, ce qu'y faisaient les morts, les divergences commençaient. Les imaginations, parfois bizarres, du vulgaire, les spéculations des philosophes, les dogmes de certaines sectes religieuses se disputaient à l'envi ce thème d'éternelles discussions. Tous croyaient à l'Hadès, mais chacun l'imaginait à sa manière, suivant les besoins de son esprit ou la pente de sa fantaisie. —

Pourtant, à travers ces conceptions particulières, dominait un sentiment général : les morts n'avaient dans l'Hadès qu'une existence limitée, sans grandes douleurs, mais sans joies, sans force surtout, et sans activité, sans l'énergie qui donnait tant de prix à la vie, sans la diversité des intérêts et des passions qui variait à l'infini leur être terrestre. Il semble que la plainte mélancolique d'Achille dans l'*Odyssée* ait exprimé sur ce point l'opinion invariable des Grecs : ce n'est qu'un semblant de vie, une ombre d'existence, que le séjour continu dans l'Hadès. Du moment où la religion bornée des Hellènes était incapable de concevoir dans l'au delà une passion ou un amour exclusifs, qui pussent à jamais satisfaire toutes les aspirations des morts, ils devaient, comme bien d'autres peuples, ne trop savoir qu'imaginer pour remplir leur Hadès. L'existence des morts devait, de

toute nécessité, être différente de l'existence terrestre. Les Grecs partaient de là, mais cet axiome, dont ils étaient convaincus, ne leur donnait aucune lumière sur la conséquence qu'ils pouvaient en tirer. En désespoir de cause, ils retranchaient de leur vie tout ce qui en était l'âme, — l'énergie, l'activité, les passions, — et laissaient aux morts le résidu, ombre vaine, s'il en fut. —

Il y avait danger à cela pour le culte des morts. En effet, refuser tout être aux habitants de l'Hadès, ne leur en laisser que les apparences, c'est affirmer implicitement que les morts ne *sont* plus, qu'ils ne peuvent rien, pour secourir ou pour se venger, — c'est supprimer, par suite, la première raison du culte. Les sacrifices qu'on offrait sur les autels funéraires avaient une fin très précise : ils étaient voués à un être qui les acceptait et qu'ils devaient concilier. Supprimez cet être ou essayez de le réduire, les sacrifices cessent aussitôt. — Ainsi l'Hadès, tel qu'on le concevait d'ordinaire, et le culte des morts, tel qu'il était régulièrement institué, semblent deux choses, au premier abord, mal conciliables. On ne comprendrait pas, si les témoignages historiques n'étaient pas là pour l'attester, que les deux croyances eussent pu simultanément être reçues et acceptées par les mêmes esprits. Il faut qu'une raison secrète ait, non seulement pallié, mais complètement effacé l'antagonisme des deux principes. —

Cette croyance, qui rétablissait l'équilibre entre les deux forces contraires, était la conviction que dans l'Hadès, les bons étaient récompensés et les méchants étaient punis. Par là, non seulement l'existence des morts était affirmée d'une manière plus complète, puisqu'ils pouvaient jouir et surtout souffrir, mais la mort même était considérée, non comme une fin, mais comme un passage, comme un instant entre deux vies, non comme le commencement du néant. —

Ce n'est pas qu'il y ait rien là qui ressemble à la conception chrétienne. Il n'y a pas de récompense pour tous les bons, ni de châtiment pour tous les méchants. Mais c'est assez que le principe soit posé, pour que ses conséquences s'en-fassent immédiatement sentir. — De même encore toutes les traditions relatives aux Juges des Enfers sont confuses, mal établies, ou appartiennent aux dogmes orphiques et aux conceptions des philosophes (1). Mais, de quelque manière que se fît la séparation, qu'il y eût ou non jugement, l'essentiel est qu'on croyait

(1) Erwin Rohde, *Psyche*, p. 284-5.

une distinction possible, par suite une rémunération, si imparfaite d'ailleurs qu'elle fût. —

A dire vrai, on n'aperçoit pas clairement quel pouvait être le sort de ceux que recommandait leur propre et seul mérite. Nous verrons que les Initiés avaient droit, dans l'Hadès, à une place et à des jouissances privilégiées. Mais il n'y a rien là qui ressemble à une récompense que l'on ait soi-même et péniblement gagnée. — Quant aux Iles des Bienheureux, c'était un séjour distinct de l'Hadès, et où n'entraient, d'ailleurs, que des héros d'exception, non par leur mérite, mais par la faveur divine. Les plus puissants y étaient ravis, enlevés de terre de leur vivant : c'était un miracle, un merveilleux prodige. Il n'y avait rien là d'un droit qu'on acquérait. — Notre conclusion sera que les morts, non coupables, gagnaient, par leur innocence relative, l'assurance de ne pas souffrir dans les Enfers. S'ils n'étaient pas heureux, ils n'étaient pas du moins éternellement malheureux. — Sans doute, la consolation était chétive, et la conception grossière. Telle quelle, elle assurait une justice relative, et une équivalence sommaire des mérites et des récompenses. —

Par contre, certains coupables étaient punis. Peu nous importe quelle a été, en Grèce, l'origine de cette conception, si la légende divine n'a pas précédé et créé la légende humaine, — l'essentiel est que certaines peines, subies dans l'Hadès, étaient, au cinquième et au quatrième siècle, considérées comme des châtiments. — Ixion avait voulu faire violence à Héra (1), et, sur une fausse promesse, avait cruellement fait périr Hionée (2). — Sisyphe avait trahi Zeus, enchaîné Thanatos, forcé la porte des Enfers (3). — Tantale expiait son orgueil et son audacieuse impiété. — Tityos avait porté ses désirs jusque sur Latone (4). — Comme on le voit, les crimes étaient précis et déterminés. Ceux-là seuls étaient châtiés, et rien ne parle d'autres peines. —

A dire vrai, la liste des châtiments est loin d'être close. Déjà Homère jetait les Parjures dans les Enfers. — Polygnote, dans les peintures de sa Lesché, montrait un fils criminel étranglé

(1) Pindare, *Pythiques*, II, v. 26-8.
(2) Phérécyde de Léros, fr. 103 (Müller, I, p. 96).
(3) Phérécyde, fr. 78 (Müller, I, p. 91).
(4) Horace, *Odes*, III, 4, 77.

par son père (1), un parricide châtié, un sacrilège puni par une empoisonneuse (2), des non-initiés, ou plutôt des impies qui avaient raillé les mystères, condamnés à remplir des vases sans fond (3).

Malgré ces supplices, qu'on pourrait dire adventifs, très peu de crimes sont punis. Encore tournent-ils dans un cercle déterminé. Presque tous ont trait à la divinité : les offenses personnelles des dieux sont vengées avec la dernière rigueur, comme sont châtiés ceux qui dérobent leurs trésors ou qui raillent leurs mystères. — Mais d'autres forfaits sont et ne sont qu'humains. Tantale est coupable envers son fils autant qu'envers les dieux. Le parricide, châtié dans la Lesche, porte atteinte à la piété familiale, pour un Hellène la plus haute et la plus vénérable des institutions et des croyances. — Si ce sont là encore, en un sens, des châtiments utilitaires, qui doivent et préserver et maintenir la famille, ce fondement de l'Etat, d'autres punissent des crimes de droit commun. Ce fils « qui n'est pas juste » qu'étrangle son père, quel crime a-t-il commis, nous l'ignorons, mais il suffit qu'il ait violé l'éternelle équité. De même Ixion est puni aussi comme meurtrier, parce que le sang versé réclame vengeance et qu'il est coupable envers son prochain et envers son égal. —

Il est vrai que ces châtiments, tout légendaires, restent exceptionnels. On pouvait toujours se flatter d'y échapper. — Il suffit qu'ils existent cependant pour qu'un espoir soit laissé à l'innocent, et surtout une crainte au coupable. Les philosophes pourront raffiner sur ces imaginations simples et rudimentaires. Ces données suffisaient et devaient suffire au vulgaire : il y trouvait de quoi satisfaire à l'obscur besoin qu'il ressentait d'une répartition plus exacte des joies et des peines. Il sentait là un acheminement vers une justice supérieure, et peut-être une conception plus raffinée, plus abstraite et plus hasardeuse, lui aurait-elle moins convenu. Tout progrès moral devait, pour ces âmes éternellement jeunes, se voiler d'une allégorie et se dérober sous un mythe précis. —

Par là, le culte des morts se conciliait avec la croyance à l'Hadès. Par cette réalité des joies et surtout des peines, l'existence des morts se trouvait doublement démontrée. — N'étant

(1) Pausanias, 10, 28, 4.
(2) Pausanias, 10, 28, 5.
(3) Pausanias, 10, 31, 5, 8.

plus attachée et liée au tombeau, elle en devenait plus puissante et surtout plus indépendante. La religion des morts devenait par là plus élevée, et comme plus spiritualiste : un ferment nouveau de vie la fécondait, qui était à la fois une garantie d'existence, et une promesse de continuité.

CHAPITRE III.

PHILOSOPHES ET ÉCRIVAINS.

Les usages funèbres et les coutumes traditionnelles déterminaient, nous l'avons vu, les sentiments du peuple et façonnaient, de leur action lente et comme inconsciente, l'âme du vulgaire. Mais leur influence n'était pas seule à s'exercer. Plus qu'en aucun autre pays, le peuple, à Athènes du moins, était dans la dépendance des esprits supérieurs, orateurs et poètes, politiques et philosophes. Ce n'était pas seulement à cause du sentiment très vif qu'il avait des choses de l'art — ni de l'insatiable curiosité par laquelle son esprit n'était étranger à aucun ordre de spéculation. Ce qu'on appelait le peuple, même dans les cités les plus démocratiques, n'était jamais et ne pouvait être autre chose qu'une élite. Comparés aux esclaves, aux affranchis, aux étrangers, aux métèques, aux isotèles, les citoyens qui jugeaient et légiféraient — ceux-là seuls qui comptaient — formaient, à beaucoup près, une minorité. De par ce fait seul, il y avait déjà chance qu'une sélection s'opérât. Mais la nature spéciale des fonctions publiques qu'ils exerçaient, l'habitude de rendre la justice, de décider des intérêts d'Etat — comme la fréquence des fêtes, des concours, des représentations tragiques et comiques — aiguisaient leur esprit, naturellement ingénieux et subtil, l'ouvraient aux soucis les plus divers, aux pensées les plus belles, les plus rares et parfois les plus sublimes.

Cette éducation incessante que recevait le peuple, cette sélection d'âmes suivant la sélection des corps, rendaient possible l'action des penseurs et des philosophes. Ceux-ci s'appliquaient d'ailleurs à maintenir et accroître leur influence. Trois des plus grands, Pythagore, Empédocle, Platon, ont été hommes d'état, le dernier seul ayant dû, malgré de vains efforts tentés en Sicile,

se contenter de bâtir une cité idéale. — Là même où les philosophes s'isolaient, leurs disciples transmettaient leurs doctrines que vulgarisaient les poètes. Quelque chose en parvenait toujours jusqu'au peuple — si imparfaite que fût l'adaptation, si déformée que fût l'image et l'impression définitive. Sans doute nous pouvons mal mesurer cette influence — infiniment variable suivant les temps et les esprits, mais il suffit qu'elle se soit exercée pour qu'il importe de l'étudier. Les philosophes « présocratiques » serviront à notre enquête de point de départ ; les poètes du cinquième siècle nous montreront l'action que ces penseurs eurent sur la poésie ; Socrate et Platon, par leurs spéculations morales et spiritualistes, prépareront l'avènement d'une doctrine nouvelle, plus pure et singulièrement plus élevée.

I

On peut, si l'on néglige les premiers Ioniens et si l'on ne prétend pas s'astreindre à la succession chronologique, diviser en trois groupes les systèmes présocratiques. Le problème métaphysique ou l'antinomie de l'être en soi opposé aux êtres particuliers, de la substance immuable opposée à l'éternel devenir, — telle est la question essentielle dont la solution partage les philosophes. Les uns, les Eléates, soutiennent que l'être est tout, le changement n'étant qu'apparent et superficiel. Les autres, tels qu'Héraclite, veulent que l'être permanent ne soit qu'illusion, que le changement seul soit réel et soit essentiel. — A ces solutions radicales, qui suppriment l'un ou l'autre des termes du problème, s'opposent les systèmes mixtes ou de conciliation. Chacun à leur manière, Pythagore, Démocrite, Anaxagore tentent de ne sacrifier aucune des données contradictoires. Ils admettent qu'il y ait à la fois permanence et changement : mais la variation ne porte plus sur les choses mêmes. Les êtres subsistent, identiques et immuables : seuls leurs rapports se modifient. — Les tendances, on le voit, sont différentes, assez opposées entre elles pour que des conclusions diverses soient tirées des prémisses sur la question qui nous occupe seule : malgré le délabrement et la rareté des textes, quelques-unes de ces conclusions peuvent être encore aujourd'hui aperçues. —

Les Eléates, par le principe même de leur système, forçaient l'esprit à concevoir, sinon à recevoir encore, certaines conclusions, nettement spiritualistes. Certes l'Etre, que Parménide affirmait si hautement, est encore indéterminé, à la fois Matière

et Esprit (1). Mais il suffit qu'il soit et qu'il soit seul pour qu'on doive bientôt l'imaginer comme immatériel. Aussi bien rien n'existe que pensé (2), et la pensée semble déjà identique à l'Etre. — Il suivait de là plusieurs conclusions. D'abord que la vie humaine, transitoire et finissante, n'était, par rapport au seul Etre réel, qu'un accident et qu'une illusion, mais qu'elle ne l'était pas moins, ni davantage, que la mort même : toutes deux, au même titre, appartenaient au monde des apparences, de la menteuse et trompeuse Δόξα. Par suite, ni la vie n'était si regrettable, ni, par contre, la mort si redoutable : la conséquence était de prêter moins d'attention au spectacle de l'existence et de s'accoutumer, par la raison, à l'idée de la mort prochaine. Puis l'on pouvait se demander si cet Etre suprême, par cela seul que l'on pouvait, bien ou mal, le connaître, devait rester éternellement fermé à l'homme, — si, par une part de soi-même, la plus haute, on ne pouvait s'élever jusqu'à lui, — bien plus, si l'on ne pouvait participer à son immunité, et, par là, craindre moins la mort une fois qu'on serait assuré de ne pas finir tout entier.

Mais, si l'ontologisme des Eléates entraînait avec lui de telles conséquences, ils ne surent ou ne purent les déduire de leur prémisse. La physique de Parménide est, en comparaison de sa métaphysique, singulièrement timide; mais il faut, avant de la juger, se rappeler qu'elle n'est qu'un pis aller, une construction faite pour le vulgaire et destinée à concilier les apparences sensibles. L'âme y est représentée dans la dépendance étroite des sensations, soumise comme le corps à l'alternance des éléments primordiaux, le Chaud et le Froid : le cadavre est la proie du Froid, tandis que la vie représente le triomphe de la Chaleur fécondante. — La théorie est, on le voit, grossière et toute matérielle encore. Pourtant il suffira de développer l'idée de Parménide, de faire de la Chaleur une force spirituelle qui participe à l'Etre permanent et universel, pour que cette conception simpliste soit transformée. Le système contient déjà en germe d'importantes et de fécondes conséquences. —

Héraclite, dont l'influence ne fut pas moindre, partait d'un principe opposé. L'être premier, pour lui, était tout mouvement et changement, ou, pour mieux dire, c'était le mouvement même, dont le feu, le plus mobile des phénomènes, était le vi-

(1) Mullach, v. 149.
(2) Mullach, v. 94.

vant symbole. Comment le Λόγος, raison souveraine et régulatrice, intervenait-il pour soumettre ce désordre à certaines lois fixes, c'est ce que nous avons grand'-peine à reconnaître, mais il suffisait qu'il intervînt pour que la nature s'en trouvât transformée. D'ailleurs, indice plus significatif encore, le feu primordial était parfois désigné du mot qu'Homère employait déjà pour dire ce qu'il restait de l'homme après la mort. C'était une âme, ψυχή, non une force aveugle et sans conscience.

La vie humaine participait de ce mouvement incessant, dont elle n'était, à proprement parler, que l'un des épisodes. Seule une communication ininterrompue avec le Feu souverain donnait à l'homme son être passager : l'âme était une émanation et, comme telle, ne pouvait subsister qu'en restant éternellement en contact avec la source de vie. Plus complet était le contact, plus chaude et plus sèche était l'âme, — plus aussi elle était parfaite. Humide, plus éloignée du Λόγος fécondant, elle s'alourdissait et s'appauvrissait de substance. — La mort était précisément la cessation du contact. L'émanation, source de vie, finissait. Le corps seul restait, inutile et vide guenille qui ne pouvait se suffire ni se prolonger. Déjà le sommeil et le rêve, ces demi-morts, montraient l'impuissance de l'homme à tirer de lui-même son être : la mort était l'isolement complet, la fin absolue et sans rémission.

L'émanation était, à vrai dire, corporelle : la respiration et les organes des sens transmettaient à l'individu le souffle vivifiant. Il n'y avait donc pas de différence absolue, radicale, entre l'âme et le corps. L'un et l'autre étaient de la matière, tantôt raffinée et subtile, la plus pure essence que l'on pût imaginer, tantôt grossière et terreuse. Aussi le mouvement descendant était-il accompagné d'une progression inverse. Que le cadavre fût un jour touché par la vie et d'autres êtres en pouvaient surgir. De même la génération était la métamorphose de l'élément humide en âme supérieure et plus sèche. — Par là, nulle différence essentielle n'était faite entre la vie et la mort. L'une et l'autre étaient deux états passagers, deux stades successifs et transitoires, deux épisodes de l'éternel devenir. Donc l'un ne devait pas être plus craint que l'autre. La vie n'ayant pas d'existence réelle, n'étant qu'un accident, une émanation purement fortuite, pourquoi l'estimer supérieure à la mort ? Des deux métamorphoses, pourquoi redouter l'une, espérer et louer la première ?

L'âme individuelle, émanée du Feu souverain, ne pouvait, on

le conçoit, avoir, dans cette théorie, qu'une existence passagère comme la vie même. Aussi manquait-il forcément au système la consolation de l'immortalité individuelle, la seule qui pût prévaloir utilement contre la crainte de la mort. Quelques passages obscurs, ou mal interprétés, ont faussement fait croire à l'opinion contraire. — Ne suffit-il pas déjà que, par l'équivalence de la vie et de la mort, Héraclite adoucisse et tempère l'opinion commune? —

Pythagore, comme Empédocle, Anaxagore et Démocrite, croit bien encore à la permanence de l'être, mais en admettant la pluralité et la divergence des rapports qui unissent entre elles des fractions immuables de la matière. Le changement ne porte plus sur les propriétés essentielles de la nature : c'est un changement, non d'être, mais de lieu. La matière reste permanente dans son essence et perpétuellement variable dans son aspect. — Par là ces quatre systèmes, tout différents qu'ils soient entre eux, sont, au même titre, des mécanismes. —

La philosophie de Pythagore est, plus qu'aucune autre, difficile à bien connaître, le Maître n'ayant sans doute que peu écrit et ses disciples ayant transformé sa doctrine, sans parler des Orphiques, dont le système, assez voisin, dut à son tour influer sur le mécanisme ou, du moins, sur la morale de la secte. — Par là s'explique la disproportion qu'on a remarquée entre la Métaphysique et la pratique des Pythagoriciens. L'une est propre au système, affaire de spéculation et de doctrine. L'autre est adventice, propre aux philosophes, et non à la philosophie, affaire de conscience individuelle et de pratique volontaire. D'une manière générale, Aristote a eu raison de dire que le système était surtout consacré à l'étude de la nature (1).

Aussi la tradition suivant laquelle l'âme est une harmonie est-elle mal établie et, semble-t-il, ne remonte pas à Pythagore lui-même. Même en la supposant vraie, l'âme ne se distinguerait pas par là des autres êtres : elle serait de même nature, matérielle et corporelle comme eux-mêmes. Surtout, elle ne serait pas davantage permanente et durable, car les rapports et les harmonies sont infiniment variables, les nombres se succédant et se modifiant à l'infini. — Si imparfaite pourtant que soit la conception, elle est la seule que nous puissions attribuer, sinon à Pythagore lui-même, du moins à son école.

Malgré ce point de départ, et en contradiction formelle avec

(1) Aristote, *Métaphysique*, I, 8, 989. — Cf. Zeller, *trad. fr.*, p. 444, etc.

lui, il est certain que les Pythagoriciens ont cru à la transmigration des âmes et que la métempsycose, qu'elle s'accordât ou non avec le principe de leur doctrine, était un postulat irréductible de leur morale. — L'âme est enfermée dans le corps comme dans une prison — tel est le dogme fixe sur lequel tous tombent d'accord. Par suite, malgré qu'on en avait, on était obligé de reconnaître que l'âme était indépendante du corps. Après la mort, elle animait d'autres êtres. Avant la naissance, elle avait passé en d'autres enveloppes matérielles. D'autres fois, elle pouvait errer, pendant des temps plus ou moins longs, dans les espaces planétaires. — Donc elle était indépendante du corps. Donc la mort était moins à craindre, puisque la part essentielle de l'être, celle dont la présence faisait vraiment la vie, subsistait après elle et survivait à la matière.

Les détails sont moins clairs. On voit mal quelle était l'épreuve des âmes et de quels crimes elle était le châtiment. La régénération n'avait pas de limite fixe, ni de procédés certains. De même, il n'est pas sûr que des peines fussent subies dans le Tartare, ni surtout qu'elles punissent des manquements à la moralité. Enfin, les rites par lesquels on purifiait l'âme, en la soustrayant à certaines causes de souillure, n'avaient, le plus souvent, rien d'une prescription morale. — Il n'y avait donc ni certitude de bonheur pour le juste, ni crainte assurée de souffrances pour le criminel, et rien n'était plus éloigné de la doctrine de la rémunération. Mais, par cette peur, vague encore et mal distincte, d'un châtiment, un sentiment nouveau sourdait dans la conscience : le matérialisme primitif était, sinon vaincu, du moins singulièrement dépassé.

Sans doute, la conception était encore peu claire et mal parfaite. L'âme qui continuait d'être ne subsistait qu'à condition de passer en d'autres corps : donc ce qui demeurait après la mort était, à cause de ces changements successifs, à la fois différent et identique à lui-même. Par suite la consolation était moindre, puisqu'on ne survivait qu'à condition de changer quelque peu. — De même, il n'est dit nulle part, au moins par les premiers Pythagoriciens, que l'âme soit à proprement parler immortelle. On nous la montre toujours comme engagée dans quelque corps ou errant entre deux métamorphoses. La conclusion logique de la métempsycose était, sans nul doute, que l'âme, en dehors même de ses fortuites prises de corps, fût immuable et éternelle ; mais il ne paraît pas que cette déduction,

si simple, ait été, dès l'abord, formulée. — Par suite de cette incertitude et du manque de netteté du système, son influence sur les esprits fut moindre qu'elle n'eût peut-être semblé devoir être. Il fallut, pour que son action fût complète, qu'il se transformât sur l'action de l'orphisme et devînt, comme nous le verrons plus loin, moins une doctrine qu'une religion. —

Empédocle, pour lequel les quatre « racines » ou principes se combinent diversement sous l'action successive et comme rythmique de deux forces supérieures, ne semble pas avoir beaucoup mieux mis d'accord sa morale avec sa métaphysique. Pour lui, la connaissance, même rationnelle, est corporelle (1). Pourtant, il parle du corps comme d'une « tunique de chair (2) », de la vie comme d'une apparence (3), de l'existence terrestre comme pouvant à volonté, par l'évocation d'un être puissant, recommencer et reparaître à la lumière (4). De même, les âmes damnées qui sont assujetties à des métamorphoses perpétuelles, mais qu'une purification constante peut faire sortir du cercle fatal et renaître au repos définitif, sont-elles autre chose que les âmes des morts, éternellement souffrantes, mais pouvant aussi jouir d'honneurs et de privilèges éternels ? — Le « démon » qui durait ainsi était supérieur aux connaissances et aux données sensibles. La mort le touchait peu, puisqu'il lui survivait. Aussi la doctrine apprenait-elle en fin de compte, non certes à mépriser, mais à moins redouter cette fin qui n'était qu'apparente et toute relative. —

Anaxagore explique toute chose par des germes en nombre infini, invariables, indestructibles et non créés, dont la mort ne serait pas moins un non-sens que la naissance, mais qu'ordonne une force supérieure, une Pensée intelligente, consciente et libre. Peu importe que ce Νοῦς soit, ou non, immatériel : quoique Anaxagore voie en lui la plus subtile et la plus rare des substances, donc, en fait, un être matériel, le nom seul qu'il lui donne prouve une Intention souveraine. Certains termes portent parfois plus loin et retentissent plus profondément dans l'imagination commune que l'objet qu'ils désignent : nul n'eut la fortune du mot d'Anaxagore. La Pensée et la Raison devenaient maîtresses et reines du monde. La matière disparaissait

(1) Rohde, *Psyche*, p. 470, note 3.
(2) Mullach, v. 414.
(3) Mullach, v. 117.
(4) Mullach, v. 463 et suiv.

dans leur rayonnement. Par là tous les accidents inséparables de la matière, la maladie comme la mort, s'effaçaient et perdaient toute importance. La crainte du trépas devenait moins vive et surtout moins absorbante : d'autres soucis, plus hauts, occupaient l'homme.

A dire vrai, on peut se demander de quelle manière et en quelle mesure les êtres participent au principe premier d'Anaxagore? Le Νοῦς existe-t-il en dehors d'eux, ou n'est-il que la somme de toutes les intelligences individuelles? — On trouverait sur ce point les réponses les plus contradictoires. D'une part, nul philosophe n'a été plus largement panthéiste, faisant participer tous les êtres, hommes, animaux, plantes même à ce Νοῦς souverain. D'autre part, la transcendance du principe n'est pas moins affirmée que ne l'était tout à l'heure son immanence. L'Être semble considéré comme agissant mécaniquement sur les êtres, ceux-ci devenant de purs automates, auxquels l'intelligence n'est prêtée qu'en apparence. Même un texte précis semble faire finir l'âme avec la vie (1). — On le voit, le problème de la personnalité ne se pose pas encore d'une manière nette et distincte, et c'est de très bonne foi qu'Anaxagore se contredit sur ces matières. Aussi bien l'essentiel est-il que la Pensée existe seule. Quelque rapport qu'ait avec elle la raison individuelle, celle-ci finira toujours par se confondre avec elle et par lui emprunter ses privilèges. —

La philosophie de Démocrite n'est pas, autant qu'on pourrait le croire, en contradiction avec ces systèmes. — Sans doute, les atomes qui composent la pensée sont de même nature que ceux dont la réunion forme le corps, plus ronds seulement et plus subtils. Mais n'avons-nous pas vu que l'âme de Pythagore est, en fin de compte, un être corporel, que le Νοῦς tout-puissant d'Anaxagore est une substance matérielle, bien qu'elle commande à la matière? — Sans doute, après la mort le mouvement s'arrêtera, par lequel l'âme s'alimente sans cesse d'atomes appropriés, ceux-ci se désagrégeront et retourneront à la masse commune : plus rien ne restera de la colonie éphémère qui fut l'individu. Mais quel est, parmi les systèmes que nous avons étudiés, celui qui ne sacrifie la personnalité humaine? Si Pythagore, jusqu'à un certain point, semble la préserver, n'est-ce pas au prix d'un postulat et en contradiction formelle avec le reste de sa doctrine?

(1) Platon, *plac. phil.*, 5, 25, 2. Rohde, *Psyche*, p. 488, 1.

On dira, et j'y consens volontiers, qu'Anaxagore admettait la Raison intelligente et libre, qu'il ne rejetait pas, comme Démocrite, toute intention dans la Force qui meut l'univers. Mais, si Démocrite nie toute téléologie, le hasard n'est pas moins formellement rejeté par lui. Rien, dit-il, ne se produit en vain, tout a sa raison et sa nécessité ; ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου καὶ ὑπ' ἀνάγκης. Une loi, que parfois nous ignorons, régit toute chose, non une force inconsciente et aveugle. — Par là l'homme, si éphémère qu'il se sente, n'est pris en définitive que dans un engrenage supérieur et tout parfait. Il peut, sans humiliation, se soumettre à cet ordre souverain, à cette harmonie nécessaire et sans défaillance possible. S'il doit mourir un jour, ne peut-il pas ressentir quelque soulagement à cette pensée qu'il est victime de la plus belle ordonnance qui soit jamais, d'un mécanisme si merveilleux que les dieux mêmes doivent se soumettre à ses lois? —

En définitive, les systèmes présocratiques donnent à l'homme des espérances et des assurances nouvelles. Grâce à leurs spéculations, l'individu ne se sent pas isolé dans l'univers, et la mort lui paraît moins un accident fortuit et infiniment redoutable qu'une loi naturelle à laquelle il doit se résigner. Même il a souvent l'espoir, sinon, comme il le voudrait, la certitude de lui survivre. — Cette promesse, que les philosophes lui donnent au nom de la raison, les poètes la lui confirmeront-ils, qui chantent et décrivent, imaginent et dépeignent? Jusqu'à quel point retrouverons-nous dans leurs fictions les doctrines que nous avons analysées?

II

Parmi les écrivains qui, au cinquième et au quatrième siècle, ont laissé à la Grèce leurs chefs-d'œuvre, nous laisserons de côté les historiens et les orateurs. Non qu'ils n'aient eu, eux aussi, leur philosophie, mais leur dessein est différent : ils racontent ou plaident, aussi ne s'écartent-ils guère de la vérité constatée ou de la vraisemblance qu'ils s'efforcent de faire constater. Leur affaire est sur terre, et leurs prévisions ne s'attachent que rarement à l'au delà. Le rôle des poètes est différent. Surtout leur liberté est infinie. Les légendes héroïques et divines leur donnent mille occasions de s'élever au-dessus de la contingence terrestre : aussi en ont-ils, et souvent, profité. Le danger est sans doute cette liberté même qui leur est départie : leur fantaisie les mène parfois à l'aventure, leur faisant ima-

giner tour à tour les créations les plus diverses et les plus contradictoires, les emportant en d'ingénieuses, mais vagabondes hypothèses. Entre leurs conceptions opposées, laquelle est la vraie, celle à laquelle croit le poète, laquelle n'est, au contraire, que la folie ou le rêve du moment ? Ou même y en a-t-il une à laquelle on puisse ajouter foi : toutes deux ne sont-elles que de brèves illusions, aussitôt nées, aussitôt démenties par la raison plus sévère ? — A ces objections, notre réponse sera celle que déjà nous avons formulée : là où concordent les témoignages, l'opinion semble sérieuse et bien arrêtée ; dès lors, nous avons droit d'en faire hommage au poète. D'ailleurs, certaines mentions brèves sont, au plus haut point, significatives. Elles prouvent que l'écrivain s'est arrêté, ne fût-ce qu'un instant, à certaines idées, donc que ces conceptions étaient accessibles, sinon familières, à son esprit, qu'elles étaient, par suite, assez courantes pour être facilement admises ou même comprises par les auditeurs. A tous ces titres, l'étude des poètes est, pour nous, essentielle. —

De tous les lyriques, Pindare est le seul qui soit contemporain de l'époque que nous avons choisie. C'est aussi le plus grand, ou, du moins, le seul que nous connaissions quelque peu : par suite, il n'en est pas qui mérite davantage notre attention.

On a justement remarqué en lui le respect singulier qu'il eut des dieux, rejetant celles de leurs légendes qui lui semblaient mal convenir à leur majesté, ou n'y faisant que de brèves et prudentes allusions, saisissant au contraire toutes les occasions de leur rendre hommage, de louer leur puissance et plus encore leurs qualités morales, leur justice et la sagesse de leur providence (1). Un poète si religieux devait se faire une idée singulièrement élevée de la vie humaine, par suite, de la mort dont la vie était le prélude et la détermination nécessaire. Quelques fragments et la deuxième Olympique nous montrent d'une manière assez nette quelle était cette conception.

L'âme, l' « image de la vie, » vient et vient « seule » des dieux. Elle survit à la vie, pendant laquelle elle ne fait que dormir, n'apparaissant à l'homme que dans l'inaction du sommeil. Il suit qu'elle ne dépend pas du corps, donc qu'elle est immortelle et impérissable : par suite, la mort n'est plus à redouter, n'étant qu'un changement et non une fin. Même la per-

(1) Ed. Bergk, fr. 108 (Bœckh, 96).

sonnalité semble, dans cette théorie, se conserver entière, et l'individu subsister sans changement.

Mais existence éternelle ne signifie pas bonheur éternel. Homère croyait à la permanence de l'être après la mort, mais en lui refusant toute joie et presque toute réalité. Pindare promet au juste le séjour éternel dans les Iles Fortunées, où les mènera la route de Zeus conduisant à la « tour de Kronos. » Là, les parfums, les brises caressantes, les fleurs d'or, les jeux et les chants de la lyre leur feront une existence divine, à demi matérielle encore, mais exempte de douleurs et de soucis, aussi séduisante et aussi réelle qu'un Grec pouvait alors la concevoir. — Mais cette félicité était laborieusement conquise. Toute mort n'y donnait pas droit (sans quoi le privilège, par son extension même, eût cessé d'être convoité). Pour la mériter, toute une série d'épreuves était nécessaire. Trois vies passées ἑκατέρωθι (sur la terre et dans les enfers), au total six existences également éloignées de l'injustice, permettent seules d'atteindre à cet idéal. Ailleurs, il est parlé d'une épreuve de neuf ans réservée à ceux que Perséphone veut purifier. Le terme fatidique arrivé, ils reviennent à la lumière, sont rois puissants, athlètes vigoureux ou sages illustres : par cette dernière métamorphose, ils deviennent des héros, honorés sur la terre et vivant, à jamais heureux, dans les Iles Bienheureuses. — Ainsi, non seulement l'éternité était permise à l'homme, mais il pouvait, d'une certaine manière, la mériter. Par là, non seulement la vie n'était plus laissée à elle-même, à la fois attristée et resserrée par l'attente de la mort, mais une émulation nouvelle était permise à l'homme : suivant sa conduite ici-bas, il se rendait, ou non, digne d'une éternelle félicité.

Il manquait à cette doctrine de la rémunération sa contrepartie ; mais, sur ce point, Pindare est, comme il est si fréquent de le constater, singulièrement moins explicite et moins précis. Les fleuves infernaux vomissent autour d'eux les ténèbres. Les parjures, si fréquents dans l'antiquité, souffrent d'affreux et d'indicibles maux. Les crimes commis sont aussitôt châtiés, sur terre et dans les enfers. — Mais rien ne nous dit que ces tortures doivent être éternelles, rien ne nous en donne ni la cause précise, ni le principe. Rien surtout ne nous assure que ces crimes qu'on punit soient uniquement des fautes contre la morale. — Malgré ces restrictions, l'existence même de châtiments prouve l'éternité de l'être qu'on châtie ; elle devait à la fois consoler et stimuler les vivants. Par là, comme par sa doc-

trine de la rémunération, Pindare s'opposait à l'action, déprimante et avilissante, de la crainte du trépas. —

La Tragédie, par son origine, comme par son principe, n'était, pas moins que la poésie lyrique, susceptible de s'élever au-dessus des notions communes et des conceptions du vulgaire. Il semblait même qu'elle dût se prêter mieux à l'exposition d'idées nouvelles. Les sujets que traitait d'ordinaire le poète lyrique étaient en effet peu variés : l'éloge des grands ou des athlètes, les merveilles de la généalogie ou de l'agonistique, tel était le thème qui, la plupart du temps, leur était départi, et c'était, il faut en convenir, une assez pauvre matière qu'ils s'efforçaient, par tous moyens, de compléter et d'enrichir. Le répertoire des poètes dramatiques était autrement varié, les formules de leur art autrement larges et souples, leur auditoire même autrement divers et nombreux. — Surtout leur fonction était tout autre. Si les artistes dionysiaques furent à ce point honorés et protégés par la loi, c'est qu'ils remplissaient un rôle sacré. La tragédie qu'ils jouaient, l'irrespectueuse comédie elle-même, étaient à l'origine et ne cessèrent jamais d'être un drame divin, le mystère de Dionysos, dieu libérateur et purificateur. L'Etat y conviait les citoyens comme aux autres cérémonies du culte, et les spectateurs y assistaient comme à un office, presqu'autant que comme à un spectacle. On sait quelle était la vertu qu'Aristote reconnaissait à la tragédie, celle de la κάθαρσις, de la purification des âmes par le spectacle de l'universel et du général. Les passions représentées non telles qu'elles étaient, mais telles qu'elles pouvaient être οἷα ἂν γένοιτο, perdaient de leurs dangers et de leur funeste action sur l'âme : la tragédie libérait et édifiait les dévots de Dionysos.

Pour toutes ces raisons, les poètes tragiques eurent chacun, à travers tous les drames où les menait leur fantaisie, leur conception du rôle et de la nature de la vie. Eschyle prête à ses personnages non seulement un autre langage, mais d'autres arguments que Sophocle et surtout qu'Euripide. Tous trois, à leur manière, ont leur philosophie, et, si mal que nous connaissions leur œuvre, du moins pouvons-nous l'étudier de ce point de vue. —

On chercherait à coup sûr vainement, dans Eschyle, des idées nouvelles ou originales sur l'âme humaine et sur la mort. L' « eschatologie » du poète est celle de ses contemporains, celle des Grecs de tous les temps, et, en particulier, du cinquième siècle. — Mais certaines idées, qu'il défend avec une

insistance et une force singulières, sont présentées par lui de telle manière que la conception générale s'en trouve quelque peu modifiée. — Nul poète, on le sait, n'a montré mieux le pouvoir de l'hérédité, la fatalité qu'engendre le crime et le vertige d'erreur qu'il sème à sa suite. Pourtant ces longues dynasties de coupables que déroulent ses tragédies ne sont pas l'œuvre du seul destin, implacable et fatal, du dieu méchant et jaloux qu'Homère représente trop souvent. Non seulement le premier crime fut volontaire, mais les descendants du coupable, s'ils sont prédisposés au mal, conservent cependant leur part de liberté : par suite, leur châtiment est en partie leur œuvre. Ils meurent par faute de trop d'orgueil. Aussi la crainte de la mort, loin d'être fortifiée par les drames d'Eschyle, est-elle étrangère au poète : ses héros la bravent et la méprisent. — Et cette âpre leçon de stoïcisme est confirmée par l'éloge et la glorification des dieux. L'homme doit les honorer, donc se soumettre à leur vouloir et à leurs lois, sacrifiant à l'ordre divin ses préférences et ses désirs. Les dieux mêmes lui donnent l'exemple. Les Euménides cèdent à la raison supérieure, au dieu de lumière et de paix. Zeus, irrité contre Prométhée, doit s'incliner devant la haute sagesse du Titan et souscrire, lui aussi, à la loi universelle. — Ainsi le fatalisme tempéré d'Eschyle devient la meilleure école de résignation et d'héroïsme. L'individu n'a garde de se plaindre ou de redouter la mort, car le devoir l'emporte, sans autre satisfaction que lui-même, sans espoir d'au delà, sans rémunération, ni récompense d'aucune sorte. —

Sophocle n'est nullement, quoi qu'on ait dit, moins religieux qu'Eschyle. Il ne nomme jamais les dieux qu'avec respect, multiplie les devins, les oracles, montre partout l'intervention céleste, la volonté toute-puissante d'un être supérieur. Œdipe à Colone n'a rien fait pour mériter la faveur exceptionnelle dont on l'honore : il reste aigri et menaçant, maudit son fils, maudit sa patrie, plus semblable à un génie malfaisant qu'à un bienfaiteur réconcilié; sa fin miraculeuse est un pur acte d'arbitraire divin. De même Philoctète reste sans raison à Lemnos : il plaît à Pallas de se dire offensée, comme il plaira plus tard aux dieux, le temps venu, de le retirer de l'île où ils l'ont exilé. Aussi bien la justice même est violée par les dieux, au gré de leurs caprices ou leurs désirs. La sagesse est non d'honorer le dieu, mais d' « être honoré par lui » : qui tourne vers lui ses regards, doit le suivre où qu'il ordonne d'aller,

même en dehors de la justice, κἂν ἔξω δίκης. Et Sophocle ajoute bien que rien n'est honteux de ce que suggèrent les conseils divins (1), mais il est visible qu'il tient la volonté divine pour supérieure à la loi morale. Le passage célèbre où Antigone oppose à Créon les lois « non écrites » n'est pas en contradiction avec cette théorie : Antigone sacrifie l'ordre du tyran à l'impérieuse voix de sa conscience, — mais cette voix même est commandée par Dieu. Zeus n'ordonne pas, aussi n'a-t-elle point à obéir. — Donc, en définitive, tout se résout à Zeus, tout vient aboutir au vouloir divin.

Mais ce fatalisme, plus complet peut-être que celui d'Eschyle, n'empêchait pas que le poète n'acceptât des théories plus hautes, en contradiction parfois formelle avec certains de ses principes. — Ainsi, la mort est parfois traitée par lui de délivrance (2). Suivant Eustathe, le terme est, à vrai dire, homérique, mais il ne semble pas douteux que Sophocle ne l'entende dans un sens plus philosophique. — De même, l'égalité des lois et de la justice d'Hadès est plusieurs fois relevée par le poète. L'injuste n'a pourtant pas le sort du juste, et des privilèges sont attachés à la piété. Suivant un vers dont on a, je crois, eu tort de suspecter le texte, elle ne meurt pas avec les hommes (3); donc, elle les suit partout, jusque dans l'enfer, et il va sans dire que les droits qu'elle confère leur restent toujours attachés.

A ces raisons de moins craindre la mort vient s'ajouter la cause plus importante de la liberté humaine. On a justement remarqué avec quelle insistance Sophocle avait glorifié ce pouvoir de l'homme, cette faculté singulière qui le mettait au-dessus du destin, au-dessus de la mort même et de la nature humaine. Déjà Eschyle l'admettait implicitement, car seule elle expliquait chez lui les révoltes de son Prométhée. Mais, chez Sophocle, cette force morale devient raisonneuse et prend conscience d'elle-même. Antigone sait pourquoi elle brave Créon ; elle discute avec elle-même son devoir et l'accomplit en toute connaissance de cause. De même Electre provoque volontairement la mort de Clytemnestre. — Par cette vertu intelligente, à la fois libre et sûre d'elle-même, Sophocle était dans la vraie tradition du cinquième siècle. Quelles que fussent les espérances d'une existence ultérieure, la mort était méprisée pour elle-même.

(1) Sophocle, fr. 226 (Nauck). Cf. Rohde, *Psyche*, p. 529, 3.
(2) Sophocle, *Antigone*, v. 1314.
(3) Sophocle, *Philoctète*, v. 1443-4.

L'homme, par le simple jeu de sa personnalité, se mettait au-dessus d'elle et affirmait hautement son droit à l'être. —

L'esprit inquiet d'Euripide devait, dans cette voie, aboutir à de tout autres conclusions, d'un tour à la fois différent et singulièrement plus moderne. Non que le poète fût beaucoup plus jeune que Sophocle (nés à dix ans seulement d'intervalle, on sait qu'ils moururent la même année), mais, par son caractère, par ses goûts, par ses études, il est d'une autre génération et comme d'un autre temps. Rien mieux que ses tragédies ne montre le progrès que les idées philosophiques faisaient dans le peuple. Certes, il serait inexact et vain de chercher en lui un système lié, de le rattacher uniquement soit à Epicharme, soit à Anaxagore ou à Diogène d'Apollonie. Mais les spéculations philosophiques ne lui sont pas étrangères, et l'on peut aisément distinguer sinon des idées précises et bien arrêtées, du moins certaines tendances de son esprit.

Tout d'abord, ce qu'on ne saurait nier, c'est son impiété, ou, pour parler plus exactement, ses attaques contre la religion officielle, contre la conception que l'on avait de la divinité et contre les bizarreries et les absurdités des légendes mythologiques (1). Est-il besoin de rappeler les railleries, souvent déplacées, qu'il prodigue soit contre ses devanciers, soit contre le sujet même de la fable qu'il traite? Pour lui, les Erinyes sont non des vampires féroces et irréconciliables, mais des fantômes illusoires, pur effet du remords d'Oreste. Et quel besoin le parricide avait-il de se faire lui-même justice? Ne pouvait-il intenter une action contre Clytemnestre? Il eût de la sorte échappé non seulement aux remords, mais à la responsabilité du crime. — Par suite, quoique son métier de dramaturge le force à vivre au milieu de ces légendes et bien que parfois, par une contradiction naturelle, il semble y vraiment ajouter foi, il est visible qu'il a du monde et de la vie une conception toute différente de celle d'Eschyle ou même de Sophocle.

Cette doctrine est plutôt grave et triste. La vie ne lui paraît guère désirable et la mort, condition nécessaire de notre existence ici-bas, ne lui semble pas un mal qu'il y ait lieu de déplorer. Un curieux passage glorifie Hélène non parce qu'elle fut belle, mais parce qu'elle fut meurtrière. La longue guerre de

(1) On n'a jamais réfuté sur ce point la démonstration, très nette et convaincante, de Nægelsbach, *Nachhomerische Theologie*, VIII, A, II, 4 (7-14).

Troie purgea la terre du trop-plein d'hommes qui l'accablait (1). Il faut pleurer qui naît et non qui meurt (2), craindre surtout de dépasser le terme (3) et n'estimer jamais heureux qui vit encore (4). Aussi ne sert-il de rien de craindre la mort. Le mal est commun à tous, et la sagesse enseigne à le supporter avec résignation (5).

D'ailleurs, si la souffrance est le lot de tous, il ne faudrait pas croire que toute justice est bannie d'ici-bas. Les calamités qui atteignent les criminels sont une preuve de l'existence des dieux (6). Le fils pieux est privilégié, mort et vivant (7), sur terre et auprès des dieux. Enfin on sait, par l'Hippolyte Couronné, que les doctrines orphiques ont exercé leur influence sur Euripide. Artémis y console son Fidèle, et sa vertu singulière obtient au héros sa récompense. — Donc, sans parler de la gloire, ce prix banal et contingent, certains mérites donnent à la vie un prolongement et une suite de durable félicité. Nouvelle raison pour moins craindre la mort.

Mais une conception qui semble, au moins sous cette forme, particulière à Euripide est celle qui oppose directement l'un à l'autre la terre à l'éther, le premier élément tout matériel, le second uniquement spirituel. Après la mort, suivant deux passages très caractéristiques (8), le corps retourne à la terre, l'âme ou le « souffle » passe dans l'éther. On a justement remarqué que la théorie d'Anaxagore est différente, le νοῦς du philosophe étant une part de la matière et ne s'opposant pas aussi complètement à elle que dans la théorie d'Euripide. Celle-ci, qui se retrouve dans plusieurs inscriptions tombales (9), et notamment dans celle des morts tombés à Potidée (10), semble d'ailleurs populaire à cette époque, mais le poète la rattache étroitement à sa théodicée.

(1) Euripide, *Hélène*, v. 38-40.
(2) Euripide, frag. 454 (Didot) = fr. 449 (Nauck).
(3) Euripide, *Suppliantes*, v. 1109, 1112-3.
(4) Euripide, *Andromaque*, v. 100-2; *Troyennes*, v. 508-510, etc.
(5) Euripide, frag. 47 (Didot) = fr. 46 (Nauck).
(6) Euripide, frag. 575 (Didot) = fr. 577 (Nauck).
(7) Euripide, frag. 885 (Didot) = fr. 852 (Nauck).
(8) Euripide, *Oreste*, v. 1086-8; *Suppliantes*, v. 531.
(9) Kaibel, 41 (*C. I. A.*, II, 3720 = Cougny, III, 2, 121 = Hoffmann, 92). *Id.*, 159 (*C. I. A.*, II, 4307 = Hoffmann, 102). *Id.*, 156 (*C. I. A.*, II, 4135 = Cougny, III, 2, 609 = Hoffmann, 115).
(10) Thucydide, 1, 63. — Kaibel, 21 (*C. I. A.*, I, 442 = Cougny, III, 2, 19 = Hoffmann, 34). 432 av. J.-C.

Cet éther, qu'Aristophane raillait déjà chez lui (1), est pour lui le premier des dieux (2), Zeus lui-même ou la divinité en soi (3). Par suite, les âmes ont une origine divine, elles sont, à leur manière, des parts de la divinité.

Un passage significatif de l'*Hélène* (4) nous montre même le poète se posant le difficile problème de la personnalité. L'âme des morts, suivant Théonoé, ne vit pas ζῇ μὲν οὔ (au sens où le comprennent les mortels), mais, par le fait de son arrivée dans l'éther (εἰς ἀθάνατον αἰθὲρ ἐμπεσών), elle est douée d'éternelle pensée (γνώμην δ' ἔχει ἀθάνατον). Ce qui semble signifier que les facultés inférieures de l'âme, par ce fait seul qu'elles sont matérielles et corporelles, ne survivent pas au corps. La Raison reste seule, donc l'individu ne périt pas tout entier.

La théorie est tout opposée à celles de Sophocle ou d'Eschyle. Ceux-ci comptaient uniquement sur la valeur de l'homme pour lui faire affronter et braver la mort. Euripide montre qu'elle n'est que relative. Loin d'avoir en elle-même son prix, l'existence humaine ne vaut que par ce qu'elle annonce et qu'elle prépare. L'énergie humaine n'est plus glorifiée : une conception nouvelle lui succède, celle de l'immortalité personnelle.

III

Les philosophes « présocratiques » avaient, nous l'avons vu, exercé sur les poètes même une influence presqu'égale à celle des religions mystiques. Aussi bien poètes et philosophes étaient frères. Les premiers, depuis Hésiode, donnaient des préceptes et se contentaient souvent d'exposer une doctrine sous forme rythmique et métrique, — les seconds écrivaient parfois en vers. — Les uns et les autres pourtant n'étaient pas des raisonneurs, et de là vient, plus encore que de la perte de leurs ouvrages, la difficulté que nous éprouvons à saisir chez eux les éléments d'un système véritable. Nous n'apercevons pas en eux de doctrine liée, parce qu'ils n'en avaient pas en effet et qu'ils se souciaient assez peu d'en avoir. Leur esprit, naturellement audacieux et profond, pénétrait parfois très avant dans les raisons secrètes des choses, découvrait des principes premiers,

(1) Aristophane, *Grenouilles*, v. 889 et suiv.
(2) Euripide, fr. 976 (Didot) = fr. 919 (Nauck).
(3) Euripide, fr. 836; fr. 1047 (Didot) = fr. 941, 877 (Nauck).
(4) Euripide, *Hélène*, v. 1014-6.

avait des divinations pleines de force et de grandeur. Comme ils avaient des parties de génie, leurs conceptions, souvent subtiles, étaient parfois singulièrement puissantes. Mais c'étaient des lueurs isolées, des fragments détachés sans lien organique et central, sans corps et sans âme. Les uns avaient une morale sans métaphysique, d'autres une physique sans logique, d'autres une philosophie première sans explication du monde, des causes sans effet ou des effets sans cause. Si, plus ambitieux, ils s'efforçaient de sonder toutes les parties de l'être, ils ne rattachaient pas les unes aux autres les faces diverses du même objet, ou étaient arrêtés par d'insurmontables obstacles, tombant dans les contradictions les plus grossières et qui semblaient les moins permises. Il n'y avait à ces incertitudes et à ces défaillances de leur pensée rien qui d'ailleurs fût surprenant : tous s'imaginaient, les Ioniens comme les Eléates, Pythagore comme Empédocle et Démocrite, connaître l'être directement, par dessus la matière et comme par delà les sens. Ils ne se demandaient pas quel était l'instrument à l'aide duquel ils spéculaient et philosophaient ainsi au hasard. Ils cherchaient le pourquoi des choses, sans se préoccuper même de savoir si leur esprit pouvait le découvrir. Ils n'avaient pas pensé que, de tous les mystères que la nature proposait à leurs investigations, l'homme était le plus abstrus et le plus singulier, celui dont la solution était le plus difficile et celui aussi qu'il leur importait le plus de connaître.

Il était naturel qu'il en fût ainsi. Dans tout ordre de sciences ou d'arts, le point de départ vrai est le dernier que l'on ait découvert. Les Primitifs, intéressants par la naïveté et la gaucherie de leurs efforts, sont compliqués et subtils ; la recherche des mouvements, des draperies, des attitudes, bref tout le côté extérieur et comme superflu de l'art les séduit et les arrête tout entiers. L'imitation simple et large de la nature, en apparence la plus facile et logiquement la première, exige une suite infinie d'efforts accumulés, toute une série d'expériences poursuivies pendant des siècles, le plus pénible et le plus patient des labeurs. — De même les Primitifs de la Pensée, poètes ou philosophes, cherchent d'abord en tous sens, épris du vrai, mais impuissants à le découvrir et multipliant vainement les hypothèses et les systèmes. Sans doute les incohérences s'atténuaient peu à peu, les erreurs trop grossières étaient signalées et aussitôt amendées, mais, jusqu'à la fin du cinquième siècle, le principe vrai n'était pas encore découvert.

Ce fut l'honneur de l'école socratique de faire précéder toute doctrine et toute investigation philosophique par une étude de la connaissance. L'innovation est de telle importance qu'aucune autre ne saurait lui être comparée, et que dès lors tous les systèmes eurent leur logique. Par suite, les doctrines liées, conséquentes en leurs principes et leurs déductions, commencent alors seulement d'apparaître : le Raisonnement devient, comme il devait l'être, le lien central et nécessaire de toute philosophie. Les contradictions ne sont pas supprimées, mais les philosophes les prévoient, et, pour la première fois, ils tentent d'y répondre : bref, de véritables doctrines se forment, auxquelles aucune des questions vraiment *humaines* n'est étrangère. C'est dire que le problème de la mort, le plus important et le plus actuel qu'il soit possible de soulever, est repris par les socratiques : ils s'efforcent, sinon de le résoudre, du moins de le rattacher à leur système. Les premiers ils en donnent une solution scientifique, fondée en raison comme en droit. —

Socrate, dont la philosophie est, en un sens, toute utilitaire, ne semble pas avoir abordé directement le problème. Mais nous ne pouvons affirmer, — et, pour ma part, j'aurais grand peine à croire, — qu'il n'ait pas porté sur ce point l'attention de ses disciples. Sans parler d'allusions précises, quoique passagères, les principes mêmes de sa doctrine permettent sur ce sujet des conclusions certaines.

D'abord, l'essentiel et le tout de la vie, suivant Socrate, c'est la formation de concepts moraux, règles de la conduite et de l'action, qui, s'ils sont parfaits et complètement connus, déterminent impérieusement et nécessairement à l'acte. La connaissance de soi-même devient la raison d'être principale de l'homme. — La connaissance de ses passions et de ses devoirs doit être la cause secondaire de ses actes. Dans ces conditions, et devant cette fin toute spirituelle de notre être, la mort, arrêt brusque de l'activité physique, ne saurait être ni bien redoutable, ni de bien grande importance. — Même, par un certain biais, on peut dire qu'elle est tout insignifiante. Par la formation des concepts généraux, l'esprit humain atteint l'universel, ce qui est par dessus les accidents de la matière. Qu'est, en comparaison, la mort ? Une rupture d'équilibre entre éléments contingents et particuliers, rien qui intéresse l'ordre universel, ou qui change la vraie morale. Aussi concevrait-on mal qu'on y fît trop attention. Comme dans toute doctrine sérieuse et scientifique, l'intérêt est ailleurs, hors de la vie même, ou, ce qui

revient presqu'au même, hors de tout ce qui, dans la vie, est matériel et corporel.

Mais, à moins d'exiger de l'individu un héroïsme et une résignation dont bien peu sont capables, tout système qui fait peu de cas de la vie terrestre doit compenser ce dédain par la perspective d'une autre vie, supérieure et plus belle, par l'espoir d'un au delà. Négliger les soins qui tiennent au corps, chercher partout ce qui est la raison exacte des choses, régler sa conduite, non suivant l'apparence qui est mensongère, mais selon la raison permanente — rien de mieux. Mais il faut que tant d'efforts ne soient pas en vain. Il faut qu'on soit assuré de ne pas périr tout entier. Il faut qu'une part, sinon le tout de l'être, continue à jamais. Sans quoi on serait le jeu d'une éternelle et vaine duperie, le sacrifice serait sans raison et la vertu sans but.

On a relevé, pour montrer les hésitations et les divergences de la pensée socratique, certains textes vagues et flottants de l'Apologie (1). Il y est dit que nous ignorons ce que c'est que la mort, donc que nous devons, ne sachant si elle est en réalité un mal, lui préférer le devoir qui, lui, est chose certaine et nous oblige nécessairement — l'argument montre simplement que la mort est méprisée par Socrate, même dans l'hypothèse où la vie est le seul bien. C'est un simple raisonnement à fortiori. — Ailleurs il parle, comme d'un espoir séduisant, de l'enfer des poètes : voudrait-on que, philosophe, il l'affirmât comme une indiscutable réalité? — Ces réticences montrent seulement qu'il réserve la discussion du problème, non qu'il le considère comme insoluble ou inaccessible. D'autres indices montrent à la fois qu'il se l'était posé et, qu'à sa manière, il l'avait résolu.

La théorie des causes finales, que Platon devait développer, fait, comme on le sait déjà, partie du système socratique. Dieu, à la fois tout intelligent et tout prévoyant, dispose et combine toute chose de manière à ce que la nature soit le mieux ordonné et le plus parfait des êtres. L'harmonie souveraine pourrait-elle subsister, se concevrait-elle même si l'âme humaine, principe de science et de vertu, périssait avec le corps qu'elle anime? Comme elle est l'essentiel de l'être, si, par contre, elle ne finit pas, on aperçoit de suite quelle consolation est par là même offerte à l'homme, et comme cette perspective, seule rationnelle, rentre seule aussi dans la conception du Démiurge. Par là, tout

(1) Platon, *Apologie*, p. 29, 32, 37, 41.

ce qui atteint l'éternel, l'âme qui perçoit l'universel et l'impose comme devoir à l'homme, n'est, pas moins que son objet, impérissable — de même qu'est périssable le corps, formé d'éléments matériels et pour une fin toute matérielle. La convenance devient parfaite entre les moyens et l'idéal.

D'ailleurs, qu'est au fond le génie de Socrate, sinon la voix secrète de la divinité. Celui qu'un instinct avertit ainsi de son devoir et de ses véritables intérêts n'a pas ici-bas de rôle qui puisse lui convenir : sa vie, ainsi éclairée par l'intervention d'en haut, n'est qu'une préparation à une fin supérieure et ultérieure. Quand, pour le seul profit d'un homme, les lois humaines sont ainsi violées, la mort, simple fin du corps, ne peut paraître qu'un acheminement vers une existence, différente, mais supérieure. La divinité, qui aide ainsi l'individu, doit, après le trépas, de quelque manière, l'attirer à lui. — Et Socrate a montré, par son exemple, quelle confiance il avait dans l'autre vie. Sa mort n'a rien de tendu, ni presque d'héroïque : une douceur singulière l'accompagne, que peut seul expliquer un espoir invincible. — Par là, mieux qu'en des entretiens mal conservés, il a prouvé qu'il croyait en l'existence personnelle et surtout en l'immortalité de l'âme. —

Platon devait aller dans cette voie plus loin que son ancien maître. La doctrine de l'immortalité de l'âme forme chez lui une partie essentielle et presque le centre de son système : c'est la condition implicite de l'existence ou mieux de la connaissance des Idées. Exposer, même brièvement, l'ample doctrine serait ici hors de propos. Nous n'en retiendrons que ce qui est plus spécialement de notre sujet.

Sur la question de la mort humaine, le philosophe est très net et ses déclarations, plusieurs fois répétées, ne laissent nul doute sur sa pensée. Loin d'être un mal que l'on doive craindre et reculer par tous moyens, la mort est un bien, qu'il faut au contraire hâter et bénir comme une faveur véritable. Il faut « dire adieu au corps (1), » « fuir d'ici-bas le plus vite possible (2), » « séparer » dans la vie même et le plus complètement possible l'âme du corps (3). La mort est un « gain de la pensée (4). » Le philosophe ne doit faire que s'y préparer (5), s'exer-

(1) Platon, *Phédon*, p. 65, c.
(2) Platon, *Théétète*, p. 176, a.
(3) Platon, *Phédon*, p. 67, c.
(4) Platon, *Phédon*, p. 65, a.
(5) Platon, *Phédon*, p. 64, a.

cer sans cesse à mourir ἀποθνήσκειν μελετᾶν (1) : il y réussit, s'il est suffisamment « purifié (2) » et si la pratique de la dialectique a suffisamment purgé son âme.

Pourquoi cet amour et presque cette recherche de la mort? Parce qu'elle amène la dissolution du corps, la fin de la vie terrestre, et que, pour le sage, le corps est l'ennemi, la vie n'est qu'une longue et pénible détention. Par la fréquentation du corps (ὁμιλία, ξυνουσία), l'âme prend quelque chose de corporel (σωματοειδὲς) (3) et c'est pour elle une tare dont elle doit ensuite se purifier. Par l'union de l'âme et du corps, la première a tout à perdre, rien à gagner. Aussi bien cette union n'est-elle pas une communion, ni une harmonie, l'âme commande (ἄρχειν, ἡγεμονεύειν, δεσπόζειν) (4) : elle est le principe premier, le seul qui compte et dont on doive s'occuper.

Car le philosophe en a sévèrement banni tout élément matériel, tout ce qui tient du corps et des imperfections de l'existence terrestre. Sans doute, sur la terre et dans la vie, l'être individuel est complexe. L'énergie et l'activité (τὸ θυμοειδὲς) lui viennent de ce qu'il est double, à la fois pensée et corps, idée et matière. Le désir ou la sensualité sont causés par le corps. La partie intelligente seule est indépendante de toute chaîne. Aussi l'esprit ne survit pas au corps, pas plus que le courage à l'union de l'âme et du corps. Le seul élément qui ne périssse pas, le seul être véritable de l'âme, sa substance et son tout, c'est la faculté qu'elle a de raisonner (τὸ λογιστικὸν μέρος), de s'élever par la dialectique jusqu'à l'aperception des plus hautes vérités. — L'âme est en effet le seul moyen que nous ayons de connaître le réel, les Idées souveraines, insaisissables aux sens. L'Eros humain n'a rien que de transitoire et d'imparfait, tout au plus peut-il révéler à l'âme quelqu'ombre de la beauté. L'Eros véritable est celui du désir rationnel, de la pure νόησις, de la Raison inductive qu'un instinct supérieur rejoint irrésistiblement à l'idée. — Or telle est la fonction et le privilège singulier de l'âme. Elle-même n'est pas à proprement parler une idée (bien que sur ce point la conception de Platon ait varié), mais elle est ce qui est le plus rapproché de l'idée — ce qu'il y a de plus semblable à l'Eternel et l'Immuable τῷ ἀειδεῖ (donc à l'idée),

(1) Platon, *Phédon*, p. 67, e.
(2) Platon, *Phédon*, p. 114, c.
(3) Platon, *Phédon*, p. 81, c.
(4) Platon, *Phédon*, p. 94, b, c, e.

à ce qu'ailleurs Platon appelle le Divin, l'Immortel, l'Indissoluble, le Rationnel, le Simple, l'Inséparable (1). — Aussi son rôle est tout tracé : étant déjà proche de l'Idée, elle doit s'en faire plus proche encore. Elle doit, par tous moyens, augmenter en elle la ressemblance avec le divin, s'efforcer, comme le dit un texte célèbre, de se faire plus semblable à Dieu.

Pour qu'un tel idéal soit accessible, pour qu'on puisse même l'imaginer, il faut, de toute nécessité, que l'âme soit immortelle. Périssable, elle ne peut se proposer d'objet divin. A supposer même qu'elle le puisse, le temps lui manquerait pour l'atteindre et sa poursuite serait folie. — Aussi Platon a-t-il multiplié les preuves de l'immortalité de l'âme. Sans les énumérer, je voudrais rappeler celles qui intéressent notre étude.

La science, obligatoire pour Platon, parce qu'elle détermine nécessairement la vertu, repose sur des concepts très simples, auxquels il faut toujours revenir. La dialectique amène chaque esprit à découvrir en lui-même la préexistence de ces idées premières. D'où viennent-elles, si elles apparaissent ainsi antérieures à la première expérience? Elles doivent tenir à la notion même de l'âme, mais avant son union avec le corps, donc elles prouvent son immortalité. Elles ne prouvent pas moins une vie antérieure de l'être, vie sans doute différente de la nôtre, mais qui s'en rapproche par un élément commun, les facultés raisonnables de l'âme. — Cette même science a pour objet l'universel et l'éternel, l'idée pure, seule source de la réalité. Du moment où elle est possible pour l'âme, du moment que les germes de la connaissance lui sont accessibles, l'âme, capable de percevoir l'éternel, doit, de quelque manière, en participer. L'un du moins des attributs du divin doit lui être départi, l'éternité. Car la perception de l'être, non seulement ne se conçoit pas si elle est donnée à ce qui est périssable et passager, mais, une fois qu'elle est complète et totale, une fois qu'il y a, de quelque manière, immanence du divin dans l'âme, on ne saurait comprendre que le rapprochement commencé puisse jamais finir. Car l'intuition parfaite n'est possible que si tous les éléments inférieurs ont été domptés, toutes les résistances de ce qui subsistait de matière dans l'âme définitivement surmontées, que si la Raison est à jamais indépendante et libérée. Comment, une fois maîtresse d'elle-même, retournerait-elle jamais dans la dépendance du corps. Donc, si la connaissance

(1) Platon, *Phédon*, p. 80, a, b.

parfaite de l'être éternel est possible (et Platon nous affirme qu'elle l'est en effet), l'âme qui le connaît n'est pas, moins que lui, immortelle et impérissable.

Platon va plus loin. Non seulement l'âme est éternelle, mais la personnalité humaine, ou du moins ce qui en est l'essentiel, ne périt, ni ne change. Sans doute, les passions inférieures disparaissent, tout ce qui, dans l'union de l'âme et du corps, tient à ce dernier, s'efface et s'affaiblit. La sensualité, comme la volupté, ne survivent pas à leurs conditions physiques. Par suite, la Réflexion subsiste seule, ainsi que tout ce qui dans l'âme tient à la raison et est l'œuvre du démiurge, non des dieux inférieurs et subalternes. — Mais cette âme éternelle est un monde fermé, indépendant des Raisons semblables, à part des personnalités étrangères. La composition n'en diffère pas essentiellement de celle des autres âmes, les facultés en sont les mêmes, la fin est analogue; mais la similitude de nature n'implique pas l'identité. Les âmes, non seulement subsistent après la mort, mais subsistent, pour ce qu'elles ont d'essentiel et de seul important, telles qu'elles étaient lorsqu'elles animaient le corps.

A vrai dire — et c'est un des points faibles du système — Platon est, par son principe même, forcé d'admettre une sorte de métempsycose. Il était par là même obligé de retomber dans les contradictions et l'arbitraire. Pourquoi reconnaître trois (1) ou cinq (2) classes d'êtres? Comment concevoir la purification progressive de l'âme? Comment graduer les épreuves et les châtiments? Comment imaginer ces philosophes, suprême et dernière incarnation de l'âme, tout absorbés dans l'œuvre de régénération, et qui cependant consentent à régler, par intervalles, entre deux méditations et deux élévations, les affaires de la Cité idéale? — Les conceptions orphiques, populaires, poétiques et légendaires se croisent et s'enchevêtrent. Mais il serait puéril de vouloir triompher de ces contradictions du système. L'idée générale est certaine et très claire : le contact du corps a souillé l'âme. Il faut l'en purifier. Seule toute une série d'épreuves et de métamorphoses lui permet de le faire. La métempsycose est la rançon de l'immortalité personnelle. —

La philosophie platonicienne est, par suite, nettement opposée à la crainte de la mort. L'être a, au delà du corps, périssable et fini par nature, une fin éternelle, fin qu'il peut espérer d'at-

(1) Platon, *Gorgias*, p. 525, b et c.
(2) Platon, *Phédon*, p. 113, d.

teindre, car il est, lui aussi, d'essence éternelle, impérissable et indivisible. On le voit, les raisons de mépriser la mort sont tout autres que celles tirées de l'activité et de l'énergie humaine. Par là, la théorie allait à l'encontre du génie grec. Elle menait droit à l'ascétisme et au monachisme. Et l'on conçoit l'influence du philosophe sur les Pères de l'Eglise. En un sens, les doctrines, quoique différentes en leur principe, étaient semblables par un point essentiel : toutes deux plaçaient l'idéal hors de la vie. Platon méprisait l'existence humaine, obstacle à la vraie connaissance et à la véritable science. La fin de l'homme était pour lui hors de l'homme même. On ne saurait rien concevoir qui fût plus contraire aux idées grecques : par là, Platon marque l'avènement d'un monde nouveau. Les mœurs et les conceptions communes ne seront que lentement transformées, mais le principe de l'être sera différent. —

Cette rapide enquête au sujet des idées courantes chez les poètes et les philosophes permet ainsi des conclusions précises. La tendance, que nous avons vu se former et se développer peu à peu, est tout opposée à la doctrine grecque de l'énergie et à l'exaltation de la nature humaine. Du sixième au quatrième siècle, la pensée hellénique a varié sur ce point. Loin de glorifier la vie, on se prend à moins craindre et presqu'à rechercher la mort. L'existence terrestre, au lieu d'être à elle-même sa fin, ne devient qu'une préparation à l'existence ultérieure que peu à peu on considère, non seulement comme réelle, mais comme seule réelle. L'influence, de plus en plus sensible, des religions mystiques, devait affermir cette tendance et, par une propagande sans cesse croissante, l'imposer à l'esprit et bientôt à la faveur populaires.

CHAPITRE IV.

LES RELIGIONS MYSTIQUES.

Le culte grec était, on le sait, ouvert à tous les dieux. Rien ne s'opposait, en principe comme en fait, à ce que de nouvelles divinités fussent introduites dans la cité et que l'Etat en vînt à les honorer de ses sacrifices. Pourtant certains cultes, alors même qu'ils étaient publiquement reconnus et solennellement célébrés au nom même de la Patrie, gardèrent toujours leur caractère de cultes étrangers. La raison en était, moins les associations d'étrangers qui avaient souvent importé les premières ces divinités, que la nature particulière de leur religion. — Tout Grec, pour peu qu'il fût citoyen, prenait part, de plein droit, aux sacrifices offerts aux dieux de la cité. Le rituel exigeait bien que certains actes solennels fussent réservés aux prêtres, mais ces prêtres étaient et des magistrats et des citoyens; de plus, leurs actes étaient publics, faits au grand jour et en présence de tous. Les sectes mystiques recueillaient partout leurs adhérents, sans conditions civiques ni droits exclusifs; elles les acceptaient à leur gré, rejetaient qui elles voulaient et comme elles l'entendaient. Enfin, leurs cérémonies étaient secrètes; ceux qui ne pouvaient pas y prendre part, n'avaient pas la consolation de les voir ou même de savoir comment elles se célébraient. — Originalité plus grande encore, ces religions mystiques avaient, pour la plupart, un dogme, si imparfait d'ailleurs et si grossier qu'il fût. Qui sacrifiait à Zeus ou à Hèra, n'avait pas besoin de se faire de Zeus ou d'Hèra une idée déterminée. Il pouvait ignorer le sens de l'acte qu'il accomplissait; il pouvait même être incrédule ou n'accepter qu'en partie la tradition populaire. On sait qu'Epicure fut prêtre, malgré qu'il eût peu de foi dans l'existence ou du moins dans la puissance et l'importance des dieux. On ne demandait et on n'exigeait qu'une

seule chose : que l'acte fût accompli selon les rites, dans la forme reçue et consacrée. Par contre, on n'était pas libre de croire ou ne pas croire aux religions mystiques. Qui se faisait initier, était d'abord éprouvé, puis instruit. Peu importe que la doctrine fût ou non profonde. Même puérile, elle était du moins une doctrine, un ensemble de notions et de croyances auquel on devait croire, ou, quitte à se parjurer, paraître du moins ajouter foi. Et, comme il était naturel, l'enseignement reçu était l'essentiel de ces cultes, ce qui attirait les adeptes et provoquait les conversions. — Une dernière différence était que ces doctrines, distinctes entre elles, se ressemblaient en ce qu'elles étaient mystiques. Honorer les divinités de la cité était s'assurer leur protection ou était tout au moins un moyen d'éviter leur malveillance. Mais l'adorant avait beau faire les dieux à son image, il se sentait loin des êtres auxquels il sacrifiait. Le culte ne diminuait ni n'augmentait la distance ; c'était un moyen de plaire, une simple demande faite aux dieux. Au contraire, les religions mystiques tendaient à rapprocher l'homme de la divinité. L'idéal était d'élever et de soulever l'être humain, de le transporter d'un enthousiasme divin, de faire qu'il s'exaltât au point de devenir Dieu. Rien n'était, plus que cette conception, opposé au culte officiel et populaire. Rien aussi n'importe davantage à notre étude.

Par le fait seul qu'elles étaient privées et secrètes, les religions mystiques, mal connues dès l'antiquité, sauf de leurs initiés qui avaient défense d'en parler, sont très mal connues aujourd'hui. De plus, il semble que d'incessantes transformations les aient modifiées ; que les spéculations philosophiques les aient peu à peu compliquées d'imaginations bizarres et subtiles ; qu'elles aient, plus qu'aucun autre élément de la pensée grecque, évolué en d'obscures métamorphoses. Par suite l'histoire, si elle était possible, en serait infinie. Mais, à travers les textes épars, on aperçoit du moins quelle influence ces religions ont exercée sur les solutions du problème de la vie humaine, comment elles l'ont peu à peu transformé et modifié. Aux cinquième et quatrième siècles, l'action de ces ferments nouveaux a depuis longtemps commencé, aussi pouvons-nous l'étudier sous sa forme classique et telle que l'ont subie les Hellènes véritables.

Le culte orgiastique de Dionysos, l'orphisme, les mystères d'Eleusis, ceux des Cabires : tels sont les principaux de ces systèmes religieux. Si différentes que soient entre elles toutes

ces sectes, elles sont toutes des religions mystiques et se proposent toutes également de connaître directement la divinité.

I

Les triétéries dionysiaques qui, tous les deux ans, célébraient le retour du dieu, étaient marquées par de bizarres et insolites cérémonies. Les pentes du Cithéron et du Parnasse, deux montagnes consacrées par le séjour de Bacchos, étaient la nuit la scène d'étranges orgies. A la lueur des torches, au son des flûtes ou des cymbales, une troupe hurlante dévalait et grimpait parmi les pins; des femmes échevelées, vêtues de peaux de bêtes, tenant des serpents et des thyrses, se démenaient en transports convulsifs. Longtemps les bandes ondulaient et se tordaient au flanc des roches. Lorsque les cris, les sons monotones et sauvages avaient exalté et exaspéré les danseuses affolées, elles se précipitaient vers la victime, faon, bouc ou loup, la déchiraient et dévoraient ses chairs encore palpitantes. L'orgie ne cessait qu'au jour, lorsque les membres lassés se détendaient et que les corps s'abattaient épuisés.

On a voulu, contre l'évidence, nier en Grèce l'existence ou, du moins, la fréquence de ces scènes. Jamais, dit-on, les pentes du Parnasse n'ont vu ces bacchantes et ces danses convulsées. Ce sont là des inventions de poètes, qui ont transporté à Delphes le culte barbare et sanglant du Dionysos thrace. — Je consens qu'il en soit ainsi. Ce qu'on ne niera pas, c'est qu'aux fêtes grecques, des danses nocturnes simulaient du moins les antiques orgies. Celles-ci étaient donc l'élément primordial et essentiel du culte que peut-être plus tard on transforma, mais sans jamais l'abandonner, car on eût ainsi atteint le culte même. Donc, fête vraie ou feinte, orgie sanglante ou simulée, les rites et les transports dionysiaques viennent d'une cause secrète et profonde.

Les femmes qui prenaient part à ces danses furieuses étaient, parmi les divers noms qu'on leur avait donnés, appelées Bacchantes et Ménades. Le dernier mot montre la nature et l'origine de leurs transports : ce sont les Furieuses, celles que Dionysos rend folles et qu'il remplit de la fureur sacrée. Le premier terme est plus significatif encore. Ce sont les Βάκχαι. Leur enthousiasme est la Βακχεία, et le même mot désigne leurs danses et leurs rites nocturnes. Or Βάκχος est le nom du dieu.

Elles sont donc, de quelque manière, parties agissantes et vivantes du dieu. Elles sont le dieu même qui par elles se révèle et se manifeste. Bacchos s'incarne en elles pendant la veillée sacrée et leur inspire ses transports divins. — Aussi bien portent-elles les attributs du dieu, les peaux de bêtes et les thyrses, les serpents et les cornes. Ce sont des incarnations passagères, toutes frémissantes encore du dieu.

L'état où une excitation supérieure amenait la Bacchante est la possession (κατέχεσθαι ἐκ τοῦ θεοῦ). L'âme n'est plus maîtresse d'elle-même, elle est liée par une volonté plus forte. Elle est vraiment au pouvoir du dieu qui la régit et la mène à sa guise. — C'est encore l'extase, c'est-à-dire la faculté pour l'homme de sortir de lui-même, de quitter son enveloppe corporelle, ses affections, ses passions, tout son être terrestre, d'aller vers le dieu qui l'appelle et l'attire, de se livrer tout à lui, sans calcul, sans partage, sans rémission. — C'est enfin l'enthousiasme, non plus la simple possession par le dieu, mais le dieu à demeure (ἐν, θεός), Dionysos élisant domicile dans l'âme, la remplissant de sa présence, lui insufflant sa force, lui donnant toute la plénitude de son être.

Par son principe même, une telle religion était en contradiction absolue avec les conceptions de la morale grecque. Celle-ci, nous l'avons vu, exaltait la vie humaine, ne voyait rien au delà d'elle, n'imaginait nulle existence possible en dehors de la vie terrestre, ne concevait les dieux que comme des mortels très puissants et qui ne mouraient pas. — Il ne pouvait en être de même pour les fervents de Dionysos. Du moment où l'âme humaine, fût-ce en de très rares instants, était capable de s'élever jusqu'à la divinité, et cela non par simple adoration, mais par communion intime avec elle, il suivait nécessairement qu'elle participait, par quelqu'endroit, de la nature divine. Et comme il était contradictoire qu'elle fût aussi parfaite que le dieu, il fallait que ce fût par quelqu'autre qualité qu'elle lui ressemblât. Comme, d'autre part, l'âme était transportée hors de son corps, que dans l'extase elle ne semblait plus retenue par aucun lien corporel, par rien qui la rattachât à la matière, il suivait qu'elle devait différer essentiellement de cette matière. Celle-ci étant périssable, l'âme devait être immortelle et elle se rapprochait par là de la divinité.

Je ne prétends pas que tous les Grecs, et, parmi eux, ceux-là mêmes qui honoraient Dionysos d'un culte particulier, aient, aussi rigoureusement, déduit les conséquences de l'enthou-

siasme dionysiaque, — mais ils ne pouvaient se tromper aux raisons de leur dévotion. Du moment qu'ils avaient l'espoir d'être un jour des Βάκχοι, il fallait que leur âme, capable de voir le dieu, capable de s'absorber dans l'éternel et l'infini, fût soustraite aux conditions du périssable et du fini. Il fallait, de toute nécessité, qu'elle fût immortelle. La conséquence pouvait n'être pas toujours aperçue, mais elle dérivait rigoureusement du principe.

Une autre conséquence en découlait également, que nous verrons tout à l'heure être formellement déduite, mais que, dès l'origine, il était facile de pressentir. Si l'extase, qui amène le détachement du corps, est par-dessus tout désirée et cherchée, si le dévot n'aspire qu'à être dieu, tout ce qui l'écarte de la fin souhaitée est un empêchement et un obstacle. Le corps, que l'âme peut quitter dès la vie même, n'a pas de volupté qui soit comparable à l'attrait de l'union divine ; ses plaisirs sont grossiers et tout éphémères. Tout autre est le ravissement par lequel l'âme entre en communion avec le dieu. Elle y goûte le sentiment de l'absolu, comme la saveur de l'éternité, auprès de laquelle les plaisirs corporels paraissent vulgaires et rebutants. Il suit, comme ces plaisirs sont un obstacle à l'enthousiasme sacré, que le corps est l'ennemi, que la vie terrestre n'est plus recherchée, ni considérée, que la mort qui délivrera l'âme, loin d'être redoutée, pourra sembler la bienvenue. —

Dès la vie même, une preuve était donnée de la nature supérieure de l'âme humaine et de la faculté qu'elle avait d'entrer en communication avec le dieu. Par la mantique extatique, l'homme pouvait se faire dieu et pénétrer directement les secrets de la volonté divine. Il voyait sans intermédiaire, comme la divinité même, les raisons cachées des choses et pénétrait les arcanes de l'avenir.

Ici encore la religion de Dionysos ouvre la voie. Non seulement l'oracle bacchique d'Amphiclée a son prophète inspiré par le dieu (1), mais il semble bien qu'à Delphes la divination apollinienne ait remplacé un ancien culte de Bacchos. — En tout cas, la procédure est la même. La Pythie vaticine, quand elle est pleine du dieu, quand l'inspiration d'Apollon lui fait perdre sa raison, quand la divinité se substitue à elle, habite son corps, pénètre son âme et parle par sa voix. — Il faudrait ajouter les innombrables cas d'inspiration directe et de μανία pro-

(1) Pausanias, 10, 33, 11.

phétique, les oracles par incubation, par évocation des morts, les Sibylles, les Bakides, les psychagogues, les nécromanciens et les chresmologues, les Abaris, les Aristée de Proconnèse, les Hermotimos de Clazomènes, les Epiménide. — Peu nous importe qu'il y ait eu, dans le nombre, des charlatans. Si étrange que la chose doive paraître, beaucoup devaient être sincères. Ceux-là même qui ne l'étaient pas feignaient d'avoir reçu les mêmes privilèges. Partout, et dans tous les cas, la révélation venait directement du dieu : c'était lui qui parlait, communiquant sans truchement avec le prophète et le consultant, élevant leur âme jusqu'à lui, les recevant dans son être et les initiant lui-même à ses secrets desseins.

Connaître l'avenir n'était rien. Il fallait le moyen de l'éviter dans le présent. Si quelque danger menaçait, il importait de savoir s'y soustraire. — Or, dans les idées antiques, quelque danger menaçait toujours l'homme. Innombrables étaient les causes de souillure, d'autant plus redoutables que l'on s'y exposait sans les connaître et souvent sans les soupçonner. Les plus à craindre étaient les âmes misérables de mortels tués ou morts avant l'heure qui erraient par le monde, cherchant des victimes. Mais les objets inanimés, les vivants même, surtout les dieux irrités ou malfaisants, entouraient chacun de perpétuelles menaces. Les maladies, physiques et morales, étaient l'œuvre de ces puissances démoniaques et le résultat de la souillure qu'elles infligeaient, à l'âme comme au corps. Par le fait de ces flétrissures incessantes, l'individu était sans cesse dépendant et infirme. — La purification nécessaire lui venait, comme la connaissance de l'avenir, dont elle était la conséquence, de la communication directe avec le dieu. La cause de la souillure, ignorée de notre science bornée, était familière à la divinité : elle pouvait la révéler à l'homme, et c'était pour sa guérison l'indication la plus précieuse. D'autant que le dieu ne se bornait pas là d'ordinaire : à côté du mal, il révélait le remède qui pouvait en purifier l'être. D'ailleurs ceux auxquels il était donné de s'élever jusqu'à l'intuition divine étaient déjà, par le contact seul qu'ils avaient avec la perfection céleste, soulagés et purifiés : l'extase les approchait du dieu, donc les purgeait de tout ce qui rappelait la terre ou les génies inférieurs. Enfin la purification n'était complète que pour les véritables dévots de la divinité, pour ceux qui étaient privilégiés par des extases plus fréquentes et qui ne vivaient que pour ces rares instants. Ceux-là étaient vraiment, sur terre, les images

imparfaites du dieu, aussi, dès la vie même, leur âme était-elle gardée de tout mal.

Or Apollon est dit Καθάρσιος, Dionysos Καθάρσιος et Λύσιος. Ce sont donc là des dieux Purificateurs et Libérateurs. Le corybantisme, sorte de mal sacré, est guéri par les danses et le son des flûtes, sortilèges par lesquels on attirait le dieu, sorte d'homéopathie morale par laquelle la divinité apaisait elle-même la maladie qu'elle avait infligée (1). — Mais c'étaient surtout les affections morales que guérissait l'intervention du dieu. Seul il rachetait certains crimes. Apollon lui-même avait été purifié du meurtre qu'il avait commis. Oreste, Alcméon, Œdipe, — autant de légendes qu'un lien étroit rattache au sanctuaire delphique, autant de cas où se montre, soit la sévérité, soit la clémence de la divinité, autant d'épisodes où paraît directement l'intercession divine. — Et les prophètes auxquels le dieu apparaissait avaient, pendant leurs extases, la même puissance, qu'ils empruntaient à l'être tout-puissant qui s'incarnait en eux. Les Prœtides, en proie au délire bacchique, sont purifiées par Melampous (2), le grand voyant qui passait pour avoir le premier introduit le culte de Dionysos et que des liens, non moins étroits, unissaient à l'Apollon delphique, ce second Dionysos. De même Bakis aurait purifié d'un mal pareil les femmes laconiennes. Il l'aurait fait sous l'inspiration directe d'Apollon, Ἀπόλλωνος τούτοις τοῦτον καθαρτὴν δόντος (3). Enfin on sait qu'Epiménide purgea seul Athènes de la souillure indélébile que le meurtre des Cylonides lui avait infligée.

Il faudrait, à dire vrai, se garder de voir là rien qui ressemble à des épreuves ou à une pénitence morales. Quand l'homme supplie la divinité d'écarter de lui la souillure, fût-ce celle d'une faute ou d'un crime par lui commis, il compte uniquement sur le pouvoir de la divinité, il ne croit pas que le remords soit nécessaire ou qu'on puisse lui demander compte de son intention. Il ne méconnaît pas que son acte doive avoir certaines conséquences ; il est prêt à certains sacrifices, à certains actes réparateurs. Il obéira docilement aux ordres divins, mais sa soumission sera purement formelle. La purification est extérieure, par quelque phase morale qu'elle soit précédée, fût-ce par l'intuition directe du dieu. —

(1) Rohde, *Psyche*, p. 336, 2.
(2) Apollodore, 2, 2, 2, 7.
(3) Aristophane, *Paix*, v. 1071, schol.

Il n'en est pas moins vrai que le culte de Dionysos, par ses orgies, par ses prédictions, par ses purifications, mettait, d'une triple manière et par trois voies différentes, l'âme humaine en communication avec la divinité. Au lieu de vivre renfermé en lui-même, de ne chercher qu'en lui des secours et des forces, au lieu de tendre par tout moyen son être actuel et corporel, l'homme aspirait à en sortir. Au lieu du corps, son âme cherchait le dieu. Aussi est-ce à juste titre qu'on a cherché dans les religions enthousiastes et extatiques de la Grèce les premiers symptômes, sinon les seules causes, de la croyance à l'immortalité de l'âme. Rien d'étonnant par suite que des liens étroits unissent le culte de Dionysos à toutes les doctrines qui se proposaient, sinon de macérer la chair, du moins d'exalter l'âme aux dépens de son enveloppe corporelle et terrestre. Au fond de ces conceptions est un même principe, le mépris et presque la recherche de la mort.

II

L'orphisme, bien qu'il soit moins une religion qu'une doctrine philosophique ou plutôt morale, se rattache étroitement au culte de Dionysos. Non seulement Dionysos est son dieu, le sixième maître du monde, celui qui peut racheter les âmes et seul les soustraire au cercle fatal. Mais sa passion et sa résurrection forment l'essentiel du système et sont l'âme même de l'orphisme : sous sa double forme de Bacchos infernal et céleste, de Zagreus et de fils de Sémélé, le dieu est le symbole vivant de la destinée humaine, à la fois l'image et l'espoir de sa fin supra-terrestre. Enfin, le nom même que se choisit la secte prouve quelle fut son origine. L'Orphée thrace est le prêtre qui chante et célèbre Dionysos. Ce n'est pas sans raison que la légende le fait, comme Zagreus par les Titans, déchirer par les bacchantes furieuses : si tous les cultes grecs sont féconds en symboles et en métamorphoses, nul ne le fut jamais plus que la religion dionysiaque. Faut-il rappeler que le drame en sortit, que les Ménades portaient les attributs et parfois, semble-t-il, le masque même du dieu ? Par suite, Orphée est ici encore l'incarnation de Dionysos : il souffre ce que souffrit Zagreus, parce qu'en effet il est Zagreus. Et sa descente triomphale aux Enfers, si mal connue que nous soit la légende, est, comme son apothéose parmi les Bienheureux, la suite expresse de la fable divine : jusqu'au bout le prêtre incarne le dieu et reproduit,

après ses souffrances et ses épreuves passagères, sa réapparition au monde.

Si l'origine de l'orphisme est certaine, il est moins facile de dire à quel moment il sortit du culte de Dionysos. Tour à tour on s'est efforcé, soit de le faire remonter à la plus haute antiquité, soit de le faire descendre jusqu'à l'époque alexandrine. Quoi qu'il en soit, il semble bien, — Phanès mis à part, ainsi que certains détails du système, — que la théogonie orphique est fixée dès la fin du sixième siècle. Pythagore, et surtout ses disciples, ont, comme on le sait, adopté une partie du rituel de la secte. D'autre part, il semble bien qu'Onomacrite, le favori des Pisistratides, ait rédigé une partie des livres orphiques. — Par ces témoignages incomplets, mais qui concordent assez bien entre eux, l'orphisme paraît avoir été, aux débuts du cinquième siècle, formé dans ses grandes lignes, et tel, à peu près, que nous le connaissons.

La grande originalité du système, et ce qui, par endroits, le rapproche d'une doctrine philosophique, vient de ce qu'il est, comme nous l'avons vu, fondé sur une théogonie. Celle-ci, dont le symbole est très clair, détermine rigoureusement la morale de l'orphisme.

Zagreus, déchiré par les Titans, avait été vengé par Zeus. Les meurtriers, frappés par la foudre divine, avaient été réduits en cendres, mais non pas sans avoir dévoré et s'être par suite assimilé une partie de la substance du dieu. Aussi l'homme, produit de ces cendres titaniques, est-il partagé entre deux tendances, aussi contraires et opposées l'une à l'autre que les éléments même dont il est formé. Son corps est fait de la chair des Titans, aussi l'entraîne-t-il du côté du mal et de la rébellion : les passions, dont le principe est corporel et tout matériel, viennent de cette cause de révolte et d'erreur. Par contre, l'âme est ce qui, dans l'union des deux éléments, vient du dieu démembré : comme la source en est divine, elle participe de ce caractère supérieur et supra-terrestre. L'âme a seule la faculté de retourner vers le dieu dont elle est créée : seule aussi elle peut avoir ce désir, étant d'essence semblable et toute différente de l'élément titanique.

Dans ces conditions, le rôle de l'homme est tout tracé. Il doit éliminer en lui tout ce qui rappelle les grands Révoltés, et s'efforcer au contraire de cultiver cette partie plus subtile de son être qui le rapproche de la divinité, par laquelle, tout vivant qu'il est et sur la terre, il a part à Dionysos. Il doit éviter tout

ce qui l'éloigne du dieu, rechercher au contraire tout ce qui l'en rapproche, tout ce qui est du dieu même. — Or la conséquence du principe est très nette. Le corps est le produit de l'élément titanique. Au contraire, l'âme vient du dieu et y veut retourner. Il suit que le corps est l'ennemi et que l'âme, le tout de l'homme, doit être aussi sa seule fin. D'où la fameuse maxime, que certains philosophes ont reprise, mais qui semble bien le propre et l'essence de l'orphisme, σῶμα σῆμα. Le corps est pour l'homme un tombeau où son être, c'est-à-dire l'âme, est captif et dont il doit par suite aspirer à se délivrer.

On ne pouvait montrer plus nettement où était le danger, ni d'autre part où était le devoir. Mais, et ce fut précisément l'une des singularités de la secte, les orphiques ne se bornèrent pas à la seule théorie : ils tentèrent, dans les cités pythagoriciennes de la Grande-Grèce, comme dans leurs communautés de l'Hellade proprement dite, d'appliquer, du moins partiellement, leurs doctrines. Sans doute ils le firent toujours avec la mesure que jamais ne sut perdre le génie grec : ils n'eurent pas l'ascétisme farouche et sans grâce du yoghi hindou, ni l'âpre ferveur de certains martyrs. — Mais, s'ils évitèrent ces excès, ils pratiquèrent du moins avec exactitude certaines abstinences caractéristiques. L'une des plus connues était l'interdiction absolue de la chair et de toute nourriture « ayant âme, » suivant la belle expression d'Euripide (1) : la raison en était la croyance à la métempsycose et le désir d'éviter ce qui, dans leur esprit, serait un homicide véritable. Pour la même raison (et non à cause du caractère « chthonique » de cet aliment), il leur était fait défense de manger des œufs : tout ce qui transmettait la vie, tout ce qui pouvait tenir une âme en germe était interdit à ces purs. De même certains vêtements leur étaient seuls permis, comme ils ne pouvaient enterrer leurs morts dans une étoffe de laine : rien de périssable ne devait toucher même leurs cadavres. — Les prescriptions, que nous connaissons mal, se succédaient ainsi à l'infini; mais ce qui importe est moins leur détail que l'esprit où elles sont conçues. Toutes témoignent de la volonté d'affranchir l'âme qui est esclave dans le corps, et, suivant le mot du Cratyle, y subit sa peine (2).

Malgré ces efforts, malgré cette mortification successive et savante, telle est la prépondérance de l'élément titanique que,

(1) Euripide, *Hippolyte*, v. 952.
(2) Platon, *Cratyle*, p. 400, c.

lorsque la mort survient, l'être n'est pas complètement purifié. Le corps l'emporte encore, — l'âme n'est pas libre et digne de son origine première. Aussi ne saurait-elle y retourner. Les vents l'emportent hors du corps, son enveloppe passagère et fatale. Mais, après avoir erré dans l'éther, il faut qu'elle s'abaisse à nouveau, qu'elle reprenne un corps et recommence l'épreuve qu'elle a subie une fois. Une vie reprend pour elle, différente de la première, mais sans lui être supérieure. Bien plus, elle est en raison directe de l'existence passée. Suivant le bien ou le mal qu'elle avait fait, elle était récompensée ou punie, menait une vie heureuse ou misérable. Sa fortune ultérieure était étroitement déterminée par son incarnation première. Ainsi se formait un cercle de dissolutions et de palingénésies successives, de naissances et de morts apparentes où une partie de l'être seule variait, mais dont souffrait l'être entier, — suite infinie d'épreuves que l'âme devait traverser, et pendant lesquelles, malgré sa persévérance et la continuité de ses efforts, elle était invinciblement tenue loin du dieu.

Ces incarnations, — véritables souffrances pour un être tout spirituel, — n'étaient pas les seules épreuves qu'il dût supporter. Celles-ci n'étaient qu'indirectes : l'âme était entravée par le corps, souillée par lui, et, par son contact, empêchée de se rapprocher du dieu. Mais, sans doute pour que la torture fût complète, l'âme, une fois séparée du corps, souffrait encore pour son compte, et l'être était puni, ou récompensé, non plus dans son élément titanique, mais dans son essence même et comme dans sa substance. — Dans l'Hadès, l'âme des impies était plongée dans un bourbier. Un sort terrible l'attendait, des souffrances innomées et des maux qu'on n'osait prévoir. Au contraire, les bons étaient récompensés. Ils prenaient part à des banquets divins, goûtaient une pure félicité, s'enivraient d'éternelles délices. — Ainsi, non seulement l'Orphique, dont l'âme était immortelle, n'avait point, après la mort, à redouter une fin complète de l'être. Mais son existence ultérieure, du moins sous sa forme la plus proche, dépendait en quelque sorte de lui, suivant qu'il avait, ou non, réussi à purifier, au moins partiellement, son âme.

Mais c'était là un état provisoire. Il semble bien, car la chose eût été contradictoire à l'esprit de la doctrine orphique, qu'il n'y eût dans l'Hadès ni peines, ni récompenses éternelles. C'étaient d'autres épreuves ajoutées à celles que l'on subissait déjà sur terre. Ce n'étaient pas les dernières que l'on dût subir. — Au

bout d'un temps, plus ou moins prolongé, passé dans le séjour infernal, l'âme revenait au jour et s'incarnait à nouveau dans une enveloppe corporelle. Le cycle recommençait des métamorphoses et des métempsycoses continuelles. Dans ce cercle fatal, l'être demeurait toujours loin de sa fin, loin de ses aspirations supérieures, loin de sa destinée véritable.

A vrai dire, il n'en était pas toujours ainsi, sans quoi l'orphisme eût été une doctrine de renoncement et de désespoir, et c'eût été vainement qu'il eût exalté l'âme humaine et montré son origine divine, s'il la jugeait incapable, une fois unie à un corps, de remonter jamais jusqu'à sa source céleste. Tous, s'ils ne réussissaient pas à mériter l'union définitive avec le dieu, pouvaient du moins espérer et tenter d'y atteindre. — Le cercle fatal pouvait être rompu. L'âme, dans certaines conditions, échappait à cette loi d'incarnations et de délivrances successives. Elle devenait indépendante, maîtresse d'elle-même, sans attache aucune avec la matière, et il va sans dire qu'elle retournait alors vers l'être dont elle était sortie et dont elle possédait une partie des attributs. Elle se perdait en Dionysos, sa seule cause, comme sa seule fin. — Mais une telle fortune ne lui était pas due. C'était toujours le fait de l'arbitraire du dieu, qui pouvait à volonté élever jusqu'à lui l'individu ou le laisser dans le cercle des vies successives, des épreuves et des souffrances. Suivant le proverbe célèbre de la secte, beaucoup pouvaient porter la férule sacrée, peu étaient véritablement bacchants. Les attributs ne conféraient pas la puissance, ni le désir de l'union mystique la jouissance de cette union. Mais, si rare que fût le privilège, il suffisait qu'il fût possible de l'obtenir pour que cet espoir devînt, pour les orphiques, le tout de l'être. L'idéal était si enviable et si haut placé, que toute volonté devait aspirer à s'en rendre digne : par là, ce dogme parfois étrange de l'orphisme prenait un caractère singulier d'élévation et de pureté.

Quoi qu'il en soit de cet espoir suprême, le problème de la vie humaine n'en était plus un pour l'orphique. La mort, qui hâtait la délivrance, même provisoire et incomplète de l'âme, était nécessairement pour lui un bien. Comme l'existence ultérieure dépendait de celle qu'il avait passée sur terre, il pouvait, dans une certaine mesure, assurer à son âme, soit dans l'Hadès, soit dans une seconde enveloppe corporelle, une félicité relative et très supérieure à toutes les joies présentes. Comme d'ailleurs les purifications nécessaires à cet effet étaient plus extérieures

que morales, comme on lui demandait bien moins le remords de ses actes, que l'observance d'un rituel formaliste, il ne lui en coûtait pas autant que l'on eût pu le croire de mériter ce bonheur provisoire. Aussi pouvait-il envisager avec sang froid, et sans crainte, la mort qui menaçait son corps. D'autant qu'il conservait l'espoir de rompre le cercle où il était enchaîné : grâce à Dionysos libérateur, il pouvait secouer à jamais les liens du corps, et son âme, désormais pleine du dieu, goûterait une félicité qui ne cesserait plus. —

Nous pouvons, sinon mesurer quel fut l'effet de la doctrine, du moins nous en faire quelqu'idée par les célèbres lames d'or trouvées dans les tombes de Petilia, non loin de l'antique Sybaris (1). Une inscription semblable, découverte en Crète, montre que la coutume n'était pas isolée (2); ce dut être, vers la fin du quatrième siècle, et peut-être avant cette date, l'habitude, dans les sectes orphiques et pythagoriciennes, d'enterrer les morts en joignant au cadavre une de ces lamelles d'or.

D'où peut venir cet usage? Et comment a-t-on employé à cet effet le métal le plus précieux, celui qu'on était assuré de ne voir jamais se corrompre, comme si ce viatique était nécessaire au mort et indispensable à sa future félicité? — M. Foucart semble avoir donné l'explication définitive du problème en rapprochant de ces lames le Livre des Morts, dont les Egyptiens entouraient, dans la tombe, le corps de leurs momies. Ce rituel, comme on sait, décrivait les épreuves, qui, dans l'autre vie, attendaient les trépassés, leur montrait les dangers qu'ils auraient à courir et leur donnait les moyens d'y échapper. Les lames d'or seraient les fragments d'un rituel semblable. Elles décriraient seulement les épreuves capitales et contiendraient les formules à l'aide desquelles on était assuré d'en triompher.

De fait, dans l'une des inscriptions, l'accès dans l'Hadès est très exactement dépeint. A gauche est une source près de laquelle se dresse un blanc cyprès. Se garder de s'approcher de la source. Plus loin (?) en est une autre, où se déverse une eau froide venant du lac Mnémosyne (Mémoire). Devant sont des gardiens. Leur dire : Je suis fils de la terre et du ciel étoilé, mais, sachez-le, ma race est céleste. La soif me dessèche et me

(1) *C. I. G. S. et I.* 638, 641. — Kaibel, 1037. — Hoffmann, 419. — *Rheinisches Museum*, XXXVI, 333. — Dieterich, *Nekyia*, p. 84-107. — Foucart, *Recherches sur les Mystères d'Eleusis*, p. 67, etc.

(2) *B. C. H.*, 1893, p. 177 (Joubin).

consume. Ils te donneront à boire de la source divine, et ensuite tu règneras avec les autres héros. — La double origine, titanique et dionysiaque, terrestre et divine de l'homme, est par là confirmée. C'est parce que l'âme est d'essence supérieure qu'elle jouit ainsi d'un sort privilégié. La source indique très clairement que tout ce qui, dans l'union de l'âme et du corps, provient de ce dernier, est, à jamais, effacé et annihilé : seule la personnalité de l'être supérieur subsiste, celle de l'âme, immortelle et divine.

Ailleurs l'âme « pure » et venant d' « entre les purs » se présente assurée de son lot et de son sort ultérieur. « J'ai volé hors du cercle aux pénibles douleurs, la couronne désirée, je l'ai atteinte de mes pieds rapides. » Et le répons suit aussitôt : « O bienheureux et fortuné, de mortel tu seras dieu. »

Mais la parole prêtée au mourant n'est pas toujours si assurée. Parfois il ne réclame pas, il demande une grâce. L'une des âmes s'écrie : « Maintenant je parais en suppliante devant la vénérable Perséphone, afin d'être admise par sa faveur au séjour des âmes pures (1). »

On le voit, les phases diverses de la vie orphique sont tour à tour décrites sur ces lames. Tantôt l'âme est hésitante encore et peu sûre de l'accueil qu'elle recevra. Tantôt, grâce aux formules qu'elle a apprises, elle prévoit les dangers qu'elle devra courir. Tantôt enfin elle se présente en toute assurance, réclamant comme un droit sa part de félicité. — Il ne s'agit, dans tous les cas, et on comprend aisément qu'il ne saurait s'agir que du bonheur provisoire du Pur et du Saint. La haute conception suivant laquelle son âme s'absorbait en Dionysos ne pouvait être de nature à consoler le vulgaire, ni à être inscrite dans un amulette funéraire. — Telle quelle cependant, la doctrine orphique était capable de raffermir l'âme humaine. Contre la mort, elle lui présentait des palliatifs efficaces et très sûrs : l'intérêt de l'être mortel était reporté au delà de l'existence terrestre, dans un moment où l'âme serait toute maîtresse d'elle-même, toute libre de goûter les joies pures et seules véritables. Devant cette perspective et dans cette attente, qu'importait la brève vie terrestre ?

(1) *Journal des Savants*, 1895, p. 221 (H. Weil).

III

Les mystères d'Eleusis eurent, sur les conventicules des Orphiques, l'avantage d'être régulièrement et officiellement constitués. Ce n'était plus une secte errante, sans pouvoir sur ses divers membres et trop souvent compromise par le charlatanisme des imposteurs : un temple, l'un des plus riches et des plus puissants de la Grèce, fondé, suivant la légende, par la déesse même qu'on y célébrait, était à la fois le lieu de réunion et le seul centre de ralliement des initiés. Seuls les prêtres d'Eleusis avaient le pouvoir et le droit de communiquer les grâces qu'ils dispensaient. Encore ne le pouvaient-ils qu'à Eleusis même, et c'était là que les anciens initiés eux-mêmes devaient toujours retourner, s'ils voulaient conserver, par une intercession nouvelle, les privilèges qu'ils avaient reçus.

Ce caractère de culte officiel, dont le rituel était scrupuleusement et immuablement réglé, Eleusis l'eut surtout à cause du patronage intéressé d'Athènes. Il serait inutile de relever ici les preuves qui, depuis l'annexion d'Eleusis, témoignent de l'intervention toujours plus directe de la cité dans le culte et dans les mystères de la ville sainte. Je rappellerai seulement que les Petits Mystères, prélude indispensable de l'initiation suprême, se célébraient dans un faubourg d'Athènes, que la procession sacrée, sous la surveillance et la direction de l'Archonte Roi, partait d'Athènes vers Eleusis, que les Kerykes, à défaut des Eumolpides, sont une famille de l'Attique, enfin, qu'à l'origine, les Athéniens avaient seuls accès aux mystères. Athènes, grandissant peu à peu et acquérant, après les guerres Médiques, l'hégémonie du monde grec, le sanctuaire d'Eleusis s'ouvrit aux étrangers, à mesure qu'ils reconnurent l'empire, ou du moins la suprématie d'Athènes. Aussi la grande renommée des mystères ne date-t-elle que du cinquième siècle. On a plusieurs fois commenté le texte d'Hérodote prouvant que Démarate, roi de Lacédémone, ne connaissait pas, en 480, les mystères d'Eleusis. Si l'Athénien Dikaios est réduit à lui expliquer les détails de la fête, n'est-ce pas que le culte éleusinien était jusqu'alors tout local? La religion n'en fut vraiment fixée qu'au cours du siècle, et les armes d'Athènes ne contribuèrent pas moins à la vogue des mystères que les vers de ses poètes ou les louanges de ses écrivains. Aussi, par une série de mesures dont quelques-unes sont venues jusqu'à nous, l'Etat régla-t-il

et les conditions matérielles du culte et, sans doute aussi, quoique d'une manière indirecte, la célébration des mystères. — Par suite, et seulement, ce qui nous importe davantage, en plein âge classique, la religion éleusinienne prend une extension nouvelle. La consécration officielle nous est une garantie et de l'importance des mystères et surtout de leur influence sociale et morale. Athènes, c'est-à-dire, par certains côtés, la Grèce même, les recommande à notre attention. — Aussi le rôle qu'ils jouent est-il, par ce biais encore, tout autre que celui des communautés orphiques.

Pourtant, et malgré cette différence capitale, d'assez étroits rapports unissent les mystères et l'orphisme. — D'abord, et c'est le point essentiel, leur effet est le même. A propos d'un détail du rituel, Pausanias assimile aux livres orphiques les spectacles d'Eleusis (1) : ils avaient sur ce point, et sans doute sur d'autres encore, un enseignement et des traditions identiques. — Aussi bien, d'après Démosthènes, Orphée aurait le premier organisé le culte et fondé les mystères (2). Les Lycomides, qui, au quatrième siècle, remplacent la famille éteinte des dadouques, connaissent (ἴσασι), sans doute par privilège spécial, une série d'hymnes orphiques (3), et nous savons qu'au moins à l'époque de Pausanias ils les apprenaient aux initiés. Enfin plusieurs textes nous parlent d'un culte de Dionysos qui se serait ajouté à celui qu'on rendait aux Grandes Déesses (4).

Malgré cet accord apparent des auteurs anciens, il semble peu probable que l'orphisme ait été de bonne heure introduit dans le culte d'Eleusis. D'abord tous les témoignages allégués, surtout celui de Démosthènes, qui semblerait le plus probant, ne sont pas antérieurs au quatrièmé siècle, époque à laquelle il faudrait attribuer la transformation des mystères. Le texte ambigu de Cicéron n'est, pour l'époque ancienne, ni plus précis, ni plus explicite : il oppose au Bacchos, fils de Semele, un Bacchos plus ancien que des liens mystérieux rattacheraient aux déesses (5). Mais ce qu'il ne peut dire, c'est l'antiquité de ce Dionysos primitif et l'initiation à laquelle il fait allusion est visiblement celle qu'il a reçue lui-même. Elle ne prouve rien pour une époque plus ancienne. — De même, si, dans la suite,

(1) Pausanias, 1, 37, 4.
(2) Démosthènes, *Contre Aristogiton*, I, p. 772.
(3) Pausanias, 9, 27, 2 ; 9, 30 12.
(4) Foucart, *Recherches sur les mystères d'Eleusis*, p. 28.
(5) Cicéron, *De Natura deorum*, 2, 24.

Iacchos a pu être confondu avec Dionysos, primitivement les dieux étaient différents. D'autant qu'on a singulièrement exagéré l'importance du rôle d'Iacchos dans les mystères.

Pour ces raisons, l'orphisme, dont les caractères extérieurs étaient si profondément distincts de ceux du culte éleusinien, ne saurait avoir exercé sur les mystères d'influence véritable. Plus tard les dogmes, de nature assez semblable, ont pu se rapprocher et se confondre. Mais des conceptions différentes sont à l'origine des deux religions. — Aussi devons-nous rechercher et quelles promesses les mystères faisaient à leurs initiés et, s'il est possible, comment ceux-ci croyaient à leur réalité.

Or l'unanimité est complète chez les auteurs sur la nature et sur l'efficace de ces promesses. Tous croyaient, — et cet accord ne s'explique pas sans un *credo* commun venant du sanctuaire, — que des avantages précis, d'une nature très définie, étaient assurés aux initiés.

Dès la vie même, l'accession aux mystères conférait des grâces particulières. Si Héraklès ose affronter vivant les ténèbres d'Hadès, c'est qu'il est initié : s'il ne l'avait été, il n'aurait pu réussir dans sa tâche (1). — Avec le courage, les mystères donnaient d'autres vertus. Andocide s'adresse à l'équité des Athéniens et laisse à entendre qu'elle leur vient des mystères (2). Ailleurs les mystes sont dits non seulement plus justes, mais meilleurs et plus pieux (3). — Mais il ne faudrait pas s'exagérer l'importance de ces textes. Andocide est un avocat, qui plaide le faux ou exagère le vrai. Diodore rapporte un simple bruit. De fait, rien de plus naturel qu'avec le temps les notions de vertu et d'initiation se soient confondues. Mais il ne s'agit jamais que d'une vertu toute relative et les concepts, à l'origine, étaient tout opposés. L'effet des mystères est tout autre que celui d'une purification morale.

Ce que l'initiation assurait ou devait assurer, c'était l'εὐδαιμονία, mot qui revient souvent dans les écrivains à propos des mystères et dont nous chercherions en vain l'équivalent. C'est une félicité d'une nature toute spéciale et de conditions particulières. Au sens précis du terme, ce serait l'état de paix vis-à-vis de la divinité. Si vague que soit cette définition, elle s'éclaire par des textes très nets. Toute une série de témoignages nous

(1) Euripide, *Hèraklès*, v. 611, 613.
(2) Andocide, *Sur les mystères*, 31.
(3) Diodore de Sicile, 5, 49, 6.

confirme que le bonheur tant promis n'est pas de cette vie : l'homme n'en jouira qu'après la mort, mais il est assuré d'en jouir. Ce que Cicéron relève dans les mystères, c'est « spe meliore moriendi (1) » la vie ne semble plus douce que précisément à cause de cette certitude d'une compensation future. Une inscription est plus explicite encore : pour les mortels (initiés), la mort est « un bien, non un mal (2). » Par là, l'εὐδαιμονία s'explique : c'est l'assurance que les divinités infernales, celles qui gouvernent l'Hadès et règlent l'autre vie, seront propices au mort, qu'elles l'accueilleront avec faveur et que, dès maintenant, elles lui réservent un sort heureux. C'est donc bien le bonheur à proprement parler, la forme la plus parfaite de la félicité.

Sur la nature de cette existence ultérieure, il est naturel que les déclarations soient plus obscures et semblent moins précises. Mais, quelle qu'elle soit, toujours est-il que les initiés ont « plus » que les non initiés (3). Seuls ils voient le soleil et la lumière riante (4). Seuls enfin ils sont bienheureux. Et il est vrai de dire que leur félicité est en partie négative, car ils ne sont pas plongés dans le bourbier des incrédules et torturés par les maux des impies, mais, tel quel, ce bonheur leur semblait enviable. Si vagues qu'ils nous semblent, les Champs-Elysées, séjour fortuné des âmes privilégiées, ont toujours été le rêve suprême des poètes antiques. L'initiation assurait à tous l'entrée de cet asile convoité.

Il est inutile de montrer combien, dans cette attente d'un sort privilégié, les misères de la vie terrestre pouvaient paraître peu de chose. La mort n'était plus le danger suprême, celui qui arrêtait tout effort et tout long projet, le terme après lequel la vie cessait ou continuait misérable et très faible. Elle devenait au contraire désirable, car plus la félicité future était supérieure à toute joie terrestre, plus on devait souhaiter, loin de le redouter, le moment où l'on serait amené à goûter ce bonheur divin. Par suite, les mystères ont, plus qu'aucun rêve de poète, consolé les Grecs de la mort prochaine.

Comment les mystères avaient-ils ce pouvoir? C'est ce que, à dire vrai, nous avons aujourd'hui grand peine à entrevoir. Le point de départ est certain, tous les auteurs anciens sont una-

(1) Cicéron, *De legibus*, 2, 14.
(2) Ἐφημερίς Ἀρχαιολογική, 1883, p. 82.
(3) Aristophane, *Paix*, v. 374-5, schol.
(4) Aristophane, *Grenouilles*, v. 454-9.

nimes à nous parler des espérances des initiés. Comment étaient-ils amenés à les concevoir? Et, comme espoir ici veut dire certitude, d'où venaient aux initiés leurs assurances de bonheur?

On a souvent parlé de l'enseignement symbolique qu'on prétendait retrouver dans la religion Eleusinienne. La légende même des deux Déesses n'était-elle pas un merveilleux exemple? Cette mère qui cherche partout sa fille ne représente-t-elle pas les courses errantes de l'âme à la poursuite de son vrai bonheur? Ce ravissement de Korè, bientôt suivi de son apparition sur la terre, n'est-ce pas l'image de l'être humain persistant sous toutes les métamorphoses? Et la vie du grain, passant de l'éther à la terre, retournant de la terre à la lumière, ne confirme-t-elle pas cette interprétation symbolique?

A ces fantaisies rationalistes, on a justement objecté que la religion grecque n'aimait pas les symboles. Les rites qu'elle suit, souvent elle en ignore la cause et jamais elle ne se préoccupe de les expliquer. Si l'on allègue que la religion d'Eleusis est différente et qu'un enseignement oral y était joint, je répondrai que cet enseignement, à supposer qu'il portât sur les courses errantes de Dèmèter, ne pouvait être que secret. — Or la légende des déesses est en Grèce le patrimoine de tous. A quoi bon des mystères, si l'on n'y proclame que des vérités manifestes que tout Hellène pouvait lui-même connaître? — D'ailleurs, la comparaison est tout inexacte. La fable de Korè mourant au jour et bientôt réapparaissant, n'a rien à voir avec l'enseignement des mystères. Ceux-ci parlent d'un au delà bienheureux. Si l'on peut tirer une conclusion de l'histoire de Perséphone, elle sera qu'une métempsycose de l'âme est possible. Or jamais les écrivains ne nous parlent de métempsycose à propos des mystères. La doctrine est propre à l'orphisme, mais étrangère au culte d'Eleusis. — Tout au plus pourrait-on admettre que la perpétuité de l'âme humaine fût par là démontrée. Mais déjà le culte des morts la prouvait implicitement. La question est de savoir ce que sera cet avenir, s'il sera bon ou mauvais, heureux ou malheureux. Sur ce point, la légende de Korè ne saurait nous instruire. — Nous sommes donc prévenus qu'il faut chercher ailleurs que dans une interprétation symboliste l'explication de l'influence des mystères.

Tout d'abord, ce qui devait augmenter et l'efficace des mystères et la persuasion que l'on avait de cette efficace, un grand

nombre de purifications successives était nécessaire pour que les secrets redoutables pussent être dévoilés. L'époptie, dernier terme de l'initiation, n'était, sauf de rares exceptions, permise qu'après une double épreuve. Il fallait d'abord être admis aux petits mystères, puis à l'acte premier des grandes cérémonies éleusiniennes. Deux ans étaient ainsi nécessaires pour que les derniers voiles pussent être déchirés. — Et le rituel qui entourait ces sacrements préparatoires était infini. Non seulement il fallait être Grec, parler une langue que les dieux hellènes pussent entendre, mais une purification corporelle était nécessaire. Des bains sacrés lavaient les corps, comme les porcs sacrifiés apaisaient les dieux. A Eleusis, un long jeûne était imposé aux mystes. Le cycéon, breuvage divin, effaçait les dernières souillures. — Par là, une pureté absolue était atteinte. Rien, dans ces mesures, ne ressemblait à une prescription morale. Il s'agissait seulement d'éviter tout ce qui pouvait déplaire à la divinité, tout ce qui était capable de l'éloigner du myste. Les meurtriers étaient repoussés comme impurs, non comme coupables; comme impies, non comme injustes. — Toutes ces épreuves avaient un même effet : elles préparaient l'initié à une confiance absolue; elles le convainquaient qu'il était dans les conditions requises pour être agréé par le dieu; elles l'assuraient qu'il pouvait tout attendre de sa faveur.

Ce que nous savons des nuits sacrées ne dément pas cette conviction. L'initié assistait à un spectacle que les dieux avaient institué et auquel ils le conviaient. Il ne fallait pas davantage, après les épreuves qu'il avait subies, pour qu'il fût persuadé de la vertu spécifique de ces cérémonies privilégiées. Aucune démonstration rationnelle, nous le savons expressément, n'était donnée par les hiérophantes. Aussi bien, rien de tel n'était nécessaire. Il suffisait que tout fût calculé pour agir sur l'esprit des spectateurs. Que *montrait*-on au juste? Que *jouait*-on précisément? Nous le savons mal, et peut-être importe-t-il ici assez peu. Ce dont nous sommes sûrs, c'est que les reliques montrées aux initiés différaient de celles qu'ils auraient pu voir ailleurs; c'est que les scènes représentées étaient mystérieuses et cachées au vulgaire. Donc, par ce fait seul qu'il pénétrait les arcanes du culte, le spectateur se sentait privilégié, élevé bien au-dessus de ses semblables. Il avait désormais un palladium qui l'assurait et le préservait dans la vie. Si, comme il le semble bien, l'un des drames joués devant lui était la descente aux enfers, il se sentait protégé aussi dans l'autre vie; il connaissait

les dangers et les joies de l'Hadès ; il avait l'espoir de goûter les unes et d'éviter les autres.

Aussi bien savons-nous, quoique d'une manière incomplète, ce qu'on *disait* à l'initié. Il ne pouvait, nous l'avons vu, être question d'un enseignement véritable, que tous n'auraient pu comprendre, et qu'aucun sanctuaire n'eût pu donner. Seules, des notions très simples, très brèves, et d'effet infaillible, comme seraient des formules magiques, pouvaient être divulguées à tous. — Or Pausanias, qui s'était fait initier à tous les cultes, dit à propos de la Despoina arcadienne, la grande déesse de Lycosoura, que son nom véritable est connu des seuls initiés. L'effet de l'initiation était, par suite, entr'autres conséquences ignorées, de connaître le nom secret de la divinité. Or nous savons qu'il en était de même en Egypte, et, sans doute, à Eleusis. Peut-être Brimo était-il l'un des termes magiques par lesquels on désignait la déesse. — Si l'on réfléchit aux idées antiques, on comprendra sans peine quelle pouvait être l'importance d'une telle révélation. On a justement rappelé, à ce propos, l'exemple analogue du culte égyptien : qui connaissait le nom secret d'un dieu, avait, en quelque sorte, droit sur lui, comme s'il était maître de son essence véritable ; aussi était-il assuré de son éternelle protection. Mais j'y verrais volontiers aussi le souvenir d'une vieille croyance hellénique. Nous voyons assez fréquemment, dans Homère, que tel objet est désigné d'une certaine manière par les hommes, d'une autre manière par les dieux. Et le poète, qui n'ignore rien de ses dieux, nous donne le plus souvent ce terme divin. Il n'y a là ni sortilège, ni privilège aucun de l'aède, parce que le double nom était également connu. Supposez, au contraire, que la seconde appellation soit ignorée de la plupart : le fait de la connaître deviendra une force pour l'initié. — Or, si l'on sait comment le dieu se nomme lui-même, on a part ainsi, et de la manière la plus directe, à la volonté divine. Par le langage, attribut essentiel de l'être supérieur, il semble qu'on atteigne cet être lui-même et qu'on acquière quelque chose de sa puissance. — Aussi les initiés, devenant soudain maîtres de ces secrets divins, pouvaient aisément être persuadés que les privilèges qu'on leur promettait leur étaient tout aussitôt conférés. Les mystères, création des dieux mêmes, leur étaient divulgués : pourquoi douteraient-ils désormais de la parole expresse de la divinité ?

Si notre interprétation est exacte, on voit, dès l'abord, ce qui manquait aux mystères et ce qui les distinguait profon-

dément de toute religion moderne. — Pas de conditions de moralité chez les adeptes. On a peut-être abusé de la boutade connue relative au brigand Patékion, initié malgré ses rapines, mais il est certain que l'initiation était tout autre chose qu'un perfectionnement moral. C'était plutôt une sorte de contrat qu'on passait avec la divinité. Pour ce faire, certaines conditions étaient nécessaires, mais nulle vertu proprement dite n'était exigée. C'est ainsi qu'outre Patékion, plusieurs courtisanes purent être initiées. Or, quelle que fût sur ce point la tolérance des idées grecques, il est certain que cette facilité des τελεταί dut nuire à la considération du sanctuaire. Du moment que tous étaient également admis, la grâce, répartie sans distinction, perdait de sa valeur. Aussi comprend-on que l'autorité du culte ait pu être sérieusement discutée.

Par suite de cette promiscuité des fidèles, aucune initiation supérieure n'était donnée à Eleusis. Sans doute, les esprits d'élite recevaient des spectacles qu'ils avaient contemplés une impression différente de celle qu'emportait le vulgaire : ils se faisaient une idée plus haute de la divinité, comme du sort qui les attendait après la mort. Mais seul l'effort de leur pensée faisait cette différence. Les mystères étaient, non la cause, mais l'occasion de leurs réflexions. — Par suite, il manqua toujours à la religion éleusinienne cette profondeur de symbolisme que seuls les modernes crurent y apercevoir.

Enfin, par ce fait seul que c'était une religion d'Etat, enfermée dans un rituel fixe et au service d'une pensée politique, le culte eut de nombreux adeptes, il n'eut pas, à proprement parler, de fidèles. Les éléments orgiastiques, dont l'orphisme est si profondément pénétré, manquent presque complètement à Eleusis. On y chercherait en vain cet enthousiasme d'une âme que l'extase ravit vers son dieu. La connaissance des mystères divins est savamment et méthodiquement réglée : aussi gagne-t-elle plus qu'elle ne ravit la conviction. — Par suite, le prosélytisme, cette preuve d'esprit véritablement religieux, manque dans les mystères, alors qu'il ne faisait pas défaut dans l'orphisme. Aussi l'influence des mystères fut-elle toujours restreinte, et l'on put avoir ce curieux spectacle, moins rare qu'il ne pourrait peut-être le paraître, d'un culte célèbre, chanté par les poètes, vanté par les penseurs, et dont cependant l'action fut étroite et bornée.

Pourtant, malgré ces restrictions nécessaires, les mystères d'Eleusis n'ont pas été sans effet sur les conceptions relatives à

l'autre vie. On y promettait une existence heureuse, que l'on offrait presqu'à vil prix : c'était une espérance suffisante pour que tous se fissent initier. Et ceux-là ne craignaient plus au même degré la mort, qu'auparavant ils redoutaient : par contre, ils prisaient moins la vie, auparavant leur seul bien et leur tout. Il en résultait que les idées courantes se modifiaient peu à peu sous l'action des mystères. A la vieille et dure conception hellénique succédait une doctrine nouvelle, plus humaine et comme plus consolée.

IV

Les mystères de Samothrace le cédaient à peine en importance à ceux d'Eleusis. Seul, sans doute, l'éloignement de l'île les empêcha d'exercer la même influence sur le développement des idées grecques. Mais Diagoras de Mélos avait réuni dans le même mépris les cérémonies des deux sanctuaires, et les auteurs les séparent rarement dans les mentions qu'ils font des mystères. A Athènes même nous savons, par le témoignage formel d'Aristophane, que, dès la fin du cinquième siècle, les Kabires étaient populaires. — Nous sommes donc avertis qu'il faut chercher dans leurs mystères, sinon l'imitation précise des rites éleusiniens, du moins des cérémonies semblables, inspirées du même esprit et dont les effets doivent être identiques. De fait, Dèmèter est l'une des divinités les plus anciennement adorées dans l'île. Un port y rappelle son nom, et un sanctuaire lui était autrefois consacré. Par là est manifeste l'intrusion du culte d'Eleusis. — Il suffisait d'ailleurs qu'aux deux endroits on célébrât des mystères pour que certaines analogies fussent dès l'abord probables entre les deux cultes. Mais les preuves directes ne manquent pas.

Tout d'abord l'influence dionysiaque est la même. Orphée passait pour avoir le premier célébré les mystères de Samothrace, comme on disait à Eleusis qu'il avait fixé le rituel du sanctuaire. Dionysos est de même souvent représenté au milieu des divinités qu'on adorait dans l'île. — Mais, pas plus qu'à Eleusis, les deux cultes ne se confondent. Les conceptions orphiques ont pu compliquer à leur tour les relations, déjà inextricables, des Kabires entre eux ; mais l'esprit des religions est différent. Pas plus qu'à Eleusis, les mystères ne sont, à Samothrace, œuvre d'enthousiasme et de foi extatique : un sacerdoce

habile, à défaut d'état puissant, y règle l'initiation et les droits du sanctuaire.

Ce que nous savons des initiations y rappelle d'assez près Eleusis. — Les mystères étaient de même accessibles à tous. Les femmes, comme les hommes, étaient reçus dans le sanctuaire. On sait qu'Olympias, la mère d'Alexandre, y vit pour la première fois Philippe. Les esclaves devaient sans doute être admis de même. D'où peut-être un certain discrédit pour le culte des Kabires, mais par contre une cause de large popularité. D'ailleurs c'étaient surtout les petites gens, les matelots et les commerçants, qui imploraient l'aide des dieux marins. — Comme à Eleusis, il y avait plusieurs degrés parmi les fidèles. Au moins deux initiations étaient nécessaires pour l'époptie parfaite : aussi distinguait-on deux sortes de mystes, les uns qui avaient vu le dieu, les autres qui étaient seulement préparés à le voir. — Nous savons mal les règles précises qui fixaient la succession des mystères. Mais il n'est pas douteux que le motif n'en fût identique : on ne se proposait, par ce retard apporté à l'initiation véritable, que de purifier davantage le myste et de le mettre ainsi dans les conditions requises par le dieu. Peut-être se proposait-on aussi d'augmenter l'effet des mystères, de les faire désirer d'autant plus que la communication en était plus lointaine.

Il semble que l'on ait trop insisté sur la prétendue confession imposée aux mystes de Samothrace. Il est impossible d'y voir autre chose qu'une mesure de purification, de même nature que les exclusions obligatoires d'Eleusis. — Quand, dans ce dernier culte, avant le départ d'Athènes de la pompe sacrée, la proclamation solennelle était faite par l'Archonte Roi, puis renouvelée et complétée, semble-t-il, par les prêtres éleusiniens, quel en était l'objet, sinon précisément d'écarter des mystères une certaine catégorie de coupables ou, pour mieux dire, d'impurs, ceux qui ne seraient pas agréés par la divinité ou qui risqueraient de profaner ses mystères ? Tous ceux qui se trouvaient désignés devaient évidemment dire leur crime et en obtenir rémission, le dieu pouvant, sous certaines conditions, purifier les plus impurs. D'ailleurs, lorsqu'on approchait de l'époptie véritable, le contrôle des initiés, dont répondait déjà leur mystagogue, devait être plus rigoureux encore. C'est sans doute à ce moment qu'on réclamait ces tessères d'initié, dont quelques exemplaires nous sont parvenus. Cette sévérité, très relative, dans l'admission, vient uniquement du désir de

respecter la volonté du dieu, qui ne se révèle qu'à ceux qu'il a choisis. — Il ne faut pas chercher autre chose dans les confessions de Samothrace. Les prêtres avaient le droit de s'enquérir s'ils n'avaient pas devant eux un meurtrier, parce qu'un assassin ne pouvait avoir part aux mystères. Peut-être le faisaient-ils avec une certaine insistance (et l'on sait la réponse que leur attirèrent leurs exigences), mais cette mesure de purification religieuse n'a rien à voir avec la confession chrétienne. L'une est un sacrement qui purge l'âme, l'autre une mesure qui lave le corps et chasse les démons contraires.

Quant à l'initiation elle-même, elle devait être très semblable, sauf peut-être dans la forme, à celle d'Eleusis. Un certain nombre de formules y étaient sans doute apprises aux mystes réunis. Surtout les noms véritables des dieux étaient dévoilés. Nous savons ce dernier détail par des textes très précis. Phérécyde de Léros, parlant des Kabires, dit que leurs noms sont mystérieux (τὰ δ'ὀνόματα αὐτῶν ἐστὶ μυστικά) (1). Denys d'Halicarnasse (2) rend le même témoignage que Phérécyde : c'était donc un article de foi et l'un des secrets principaux que l'on demandait aux mystères. — La raison en était la même qu'à Eleusis. Les divinités, dont on savait le nom véritable, étaient désormais en quelque manière sous votre dépendance, on devenait assuré de leur protection, et celle-ci suivait l'initié, non sur terre seulement, mais encore chez Hadès. La promesse d'une vie future, heureuse et toute privilégiée, est inséparable de tout mystère : elle ne devait pas faire défaut à ceux de Samothrace, qui, par ce point encore, devaient ressembler à la religion éleusinienne. —

Après ces deux cultes qui avaient, en plusieurs endroits du monde grec, des sortes de succursales, l'une des religions secrètes les plus populaires était, sans conteste, celle de la Mère des Dieux. On sait combien nombreux furent ses sanctuaires, et combien, à l'exemple de Pindare, elle eut au cinquième siècle de fervents et d'adeptes. Métroons publics ou chapelles privées, les lieux de culte se multiplièrent rapidement : malgré les scandales du rituel et le charlatanisme de certains métragyrtes, nulle déesse ne fut plus honorée.

Nous savons mal quelle fut à l'âge classique et dans la Grèce proprement dite l'organisation du nouveau culte. Les excès des

(1) Fr. 6, Müller, I, p. 71.
(2) Denys d'Halicarnasse, 1, 68.

Galles durent être rares, mais ils prouvent le caractère orgiastique des mystères de Cybèle. Comme dans la légende analogue de Dionysos, l'enthousiasme et l'extase devaient être provoqués chez les initiés. — Nous savons aussi que des purifications et des mortifications graduées étaient exigées des adeptes. Par là, ils devenaient dignes de recevoir le dieu. — Sous quelle forme l'initiation leur était-elle donnée? Nous l'ignorons, mais des scènes de la légende sacrée devaient être jouées devant eux, des mots de passe divins leur étaient communiqués dans le recueillement et l'extase. Ils devaient se rapprocher ainsi du dieu, prenaient quelque chose de sa force, s'assuraient à son divin contact. — Nul doute aussi qu'un au delà leur fût promis, exempt de toute peine, plein de toute félicité : comme dans les mystères, là était l'attrait véritable de l'initiation, telle la raison d'être secrète du culte. —

Il faudrait ajouter les innombrables religions étrangères qui, aux cinquième et quatrième siècles, envahirent l'Attique. Elles attestent non seulement l'arrivée de nombreux étrangers qui gardèrent à Athènes ou au Pirée leur culte national, mais une propension toujours plus grande à supprimer tout intermédiaire entre l'homme et la divinité, à croire les dieux plus proches et plus aisément accessibles, à obtenir de leur faveur secrète ce que ne pouvait donner le formalisme de la religion officielle. — Si Zeus Meilichios n'est pas sûrement un étranger, Bendis l'est, sans contestation aucune, comme le sont au cinquième siècle Sabazios, Cotytto, Astarté, au quatrième Mên, Isis, Héraklès Tyrien, les Kabires ou dieux Sauveurs. Encore sont-ce là seulement les plus connus et les seuls dont les textes ou les inscriptions nous attestent l'existence. En dehors de ces cultes publics ou semi-officiels, combien ne dut-il pas y avoir de conventicules fermés, où l'initiation demeurait secrète, mais où la foi était la même en sa vertu, où l'on croyait, plus fermement peut-être que dans les religions ouvertes, que le dieu se chargeait, pour cette vie et pour l'autre, du bonheur de l'élu?

Culte bacchique, mystères, religions étrangères, autant de formes différentes sous lesquelles un même fait apparaît, le besoin qu'avait l'âme grecque de chercher, ailleurs que dans cette existence terrestre, une consolation et un appui. Malgré tout l'effort de stoïcisme auquel certains Hellènes avaient pu s'élever, l'âme du vulgaire, incapable d'atteindre à cette hauteur de courage, était opprimée par l'amour bien stérile de la vie. Nul ne

doutait absolument que quelque chose de l'homme ne dût survivre au trépas, mais la persistance dans la tombe, la durée sans la puissance, sans l'activité véritable, sans les plaisirs et sans la joie, qu'était-ce autre chose au fond que le non-être, et la torpeur définitive n'était-elle pas supérieure à cette demi-vie, sans réalité vraie et sans conscience de l'être? — Sans doute, les penseurs avaient pu individuellement s'élever à des rêves plus consolants. Ils avaient pu rejeter hors de ce monde l'intérêt principal de la vie. Ils avaient pu proposer à l'homme une fin supérieure, à tel point hors de proportion avec tous les desseins mortels, que de pouvoir seulement y viser créait pour lui un privilège divin. Ils avaient pu enfin espérer en un sort meilleur où l'homme serait récompensé suivant ses mérites et où toutes les imperfections de la vie d'ici-bas disparaîtraient dans la connaissance directe de la divinité. — Mais c'étaient là de beaux rêves. Le peuple pouvait y applaudir : il n'y ajoutait pas foi. Pour que la conviction nouvelle pût trouver place dans son esprit, il fallait à la fois que le dogme fût vulgarisé et qu'une foi véritable l'imposât à tous. — Ce fut l'œuvre des religions mystiques.

Elles se ressemblent toutes en ce qu'elles déchirent le voile qui cachait à l'homme la divinité. Celle-ci apparaît elle-même, est directement perçue et connue sans intermédiaire. Par suite, une grande consolation vient de ce chef aux mortels : à travers les vicissitudes et les misères de la vie, ils savent qu'ils peuvent compter sur un appui divin ; ils y puisent force et conseil. La mort même leur semble dès lors moins redoutable : qu'est-elle par rapport à la connaissance directe de la divinité ? Et peut-on croire que l'éternelle bonté, dont l'intuition est permise, abandonne jamais l'homme capable d'un tel privilège ? — De plus, toutes ces religions, non seulement représentent l'abandon et la puissance divine comme la consolation suprême de l'homme, mais elles l'assurent, dès cette terre, de la protection céleste. Par la connaissance des formules magiques, la cuirasse dont l'être divin aime à se protéger, les mortels dominent le dieu et le forcent à les secourir. Aussi en obtiennent-ils ce qu'ils désirent par-dessus tout, la certitude d'être heureux après la mort.

Il est remarquable que le grand développement des religions mystiques commence au cinquième siècle. C'est à partir de ce moment en effet que les conceptions grecques, relatives à la vie future, se modifient profondément. Nous allons voir que, sur ce

point, les monuments sont d'accord avec les textes : les uns et les autres témoignent qu'au courant du cinquième siècle les idées helléniques varient du tout au tout. La mort, d'abord redoutée, en vient bientôt, sinon à être recherchée, du moins à être moins crainte des mortels : l'homme se prend à y songer souvent, et une mélancolie nouvelle, inconnue à l'ancienne Grèce, envahit et pénètre l'art du quatrième siècle.

TROISIÈME PARTIE

LES MONUMENTS FUNÉRAIRES

On a justement remarqué qu'il n'y a guère, au sens propre du mot, de littérature populaire. Les Grecs eux-mêmes n'ont pas entièrement échappé à la loi commune. Homère et les aèdes épiques avaient chanté pour les guerriers et pour les grands. La poésie lyrique était, par son public, comme par son répertoire, tout aristocratique. Les Tragiques mêmes, que le peuple venait applaudir, ne faisaient que développer les vieilles légendes inventées par la fantaisie des poètes ou par la complaisance des généalogistes. Et l'on sait de reste à quel point l'organisation de la chorégie obligeait les comiques à des réserves prudentes, mais nécessaires. — Il était à craindre par suite que cette littérature, volontairement et forcément exclusive, n'exprimât des sentiments trop exclusifs aussi, plus individuels qu'universels, trop au-dessus du vulgaire, qui, bien loin de les partager, pouvait à peine les comprendre. En fait, l'organisation toute particulière des cités grecques, la rare intelligence des Hellènes, le besoin instinctif qu'éprouvaient les poètes d'être compris de tous, l'absence, aux cinquième et quatrième siècles, d'une versification érudite et quintessenciée, toutes ces causes empêchaient que le mal ne fût aussi grand que peut-être, sans elles, il l'eût été. Il n'en reste pas moins, et les pages précédentes en témoignent, que ces documents sont en partie suspects. Malgré les précautions prises, les conclusions que nous avons pu en tirer ont besoin d'être confirmées par ailleurs. Les monuments figurés vont nous rendre ce contrôle facile, et, si la contre-épreuve répond à la première enquête, nos déductions seront, mais alors seulement, assurées d'être exactes.

Cette seconde classe de documents diffère, en effet, de la première. Si les poèmes épiques sont faits pour quelques-uns, les plus puissants et les plus riches, les monuments figurés sont destinés à être compris de tous. Et c'est la raison pour laquelle, non moins que pour l'impéritie de l'artisan, les personnages représentés dans les chefs-d'œuvre primitifs sont désignés par une inscription estampée, peinte ou gravée. Là où manquait le secours de l'épigramme, il fallait que l'œuvre s'expliquât d'elle-même. D'où un besoin impérieux de vulgarisation et de clarté, besoin encore accru par les nécessités mêmes de l'art. Les mots et les sons, est-il besoin de le rappeler, donnent à l'écrivain des ressources presqu'infinies : seule l'arrête la médiocrité de son génie. Au contraire, le peintre et le sculpteur n'ont à leur disposition que des lignes et des courbes. Ils doivent représenter la nature humaine et ne peuvent combiner que des corps réels. Aussi, à une époque où le symbolisme n'était pas encore de mode, les artistes étaient-ils forcés de peindre et de modeler pour tous. Si chacun ne pouvait peut-être apprécier leur art à sa valeur, tous du moins, et c'est le point seul qui importe, le comprenaient pleinement.

Il en était de même, à plus forte raison encore, des monuments funéraires. Les reliefs et les groupes qui ornaient les temples étaient en effet souvent destinés à interpréter des légendes locales. Bien qu'ils le fissent toujours sous forme plastique, par suite sous forme claire, ils pouvaient, à cause de la complication des figures accessoires, n'être pas immédiatement compris de tous. — Les monuments funéraires, du moins en Attique et aux cinquième et quatrième siècles, étaient assurés de l'être. D'abord ils étaient très simples. Le défunt, sa famille, ses amis, sa vie sur terre ou après la mort, tel en était le thème habituel. Les divinités funéraires qu'on ajoutait parfois étaient connues de tous, les allégories, s'il y en avait, très claires et très simples. Tout Athénien, mis en présence de ces monuments, y retrouvait des scènes familières et pénétrait d'autant plus facilement l'intention de l'artiste que ce dernier avait traduit ses sentiments particuliers. L'œuvre, l'artisan et l'acheteur étaient en une harmonie singulière et nulle dissonance n'en rompait l'unité. — La preuve de cet accord est dans le fait connu de l'impersonnalité de ces monuments. On ne tournait pas un lécythe pour un acheteur déterminé pas plus qu'on ne sculptait et coloriait une stèle pour un mort particulier. Ni le délai très court que l'on avait le plus souvent pour parer la tombe ré-

cente, ni surtout les habitudes d'esprit des Grecs, assez peu soucieux de l'expression individuelle, n'auraient permis de distinguer les monuments funéraires par des traits qui fussent caractéristiques. Les marchands avaient à l'avance des stèles et des pinakes : il suffisait d'y graver ou d'y peindre un nom pour que la scène représentée convînt au cas nouveau. Il y avait, bien entendu, diverses catégories de ces monuments : scènes d'adieux, d'offrandes au mort, d'arrivée chez Hadès, d'exposition du cadavre, et, dans toutes ces classes, des subdivisions prévues, suivant qu'une mère, qu'un fiancé, qu'une jeune fille étaient trépassés, suivant le nombre et la nature des assistants, suivant la richesse du costume et du mobilier funéraire. Mais c'étaient là des variantes et de simples changements de détail. Sauf peut-être pour certains exemplaires faits sur commande et travaillés à part, le type de chaque classe était fixé à l'avance : l'artisan reproduisait à l'infini la même scène, assuré qu'il était de plaire au goût public. — Par suite, ces monuments sont donc bien l'expression du sentiment populaire. Comme on les prenait presqu'indifféremment l'un pour l'autre, il faut qu'ils aient tous également reflété les pensées et les croyances du vulgaire. Par suite, ce sont des documents de premier ordre pour qui recherche, comme nous faisons, quelles étaient et la conception que les Grecs avaient de la mort et la manière dont ils traduisaient au dehors ce sentiment. Nous possédons là un critérium certain et dont on ne saurait, sur ce point, exagérer l'importance.

Je ne méconnais pas l'objection très grave que l'on pourrait ici me faire. S'il est vrai que les monuments figurés sont à la fois plus précis et plus caractéristiques que les textes littéraires, on ne saurait pourtant accepter sans réserves les déductions qu'on songerait à en tirer. Toute interprétation d'une œuvre d'art est, en effet, toujours délicate et trop souvent factice, surtout quand la civilisation que l'on prétend juger est depuis longtemps disparue. Mais il en est ainsi, à bien plus forte raison, quand le document que l'on veut analyser n'est pas encore, au sens complet du terme, une œuvre d'art, quand l'artisan n'est pas encore sûr, ni maître de ses procédés, quand on risque de vouloir expliquer ce qui ne doit être imputé qu'à une maladresse fortuite de l'ouvrier. Or ce n'est pas avant le milieu et même la fin du cinquième siècle que l'art est en Grèce complètement émancipé. Par suite, si les œuvres du quatrième siècle nous semblent inspirées de certains sentiments qui paraissent

absents des productions du cinquième, il pourrait se faire que les créateurs de ces dernières aient été impuissants à exprimer des croyances, qu'ils avaient très vives, mais que leur main se refusait à rendre. En conclure qu'au quatrième siècle, les conceptions populaires avaient changé du tout au tout, serait risquer de se tromper étrangement. — De plus, il faut tenir compte d'une tendance bien connue de l'art grec à l' « académisme » et au « classicisme. » Précisément parce qu'il s'inspirait du modèle vivant plus qu'il ne le copiait, l'artiste, malgré toutes les ressources de son habileté technique, peut-être à cause de cette habileté même, en était amené à ne plus faire usage que de certains procédés, toujours les mêmes, et devenant à la longue monotones. Par là se fondaient les écoles d'art qui eurent en Grèce une telle influence aux cinquième et quatrième siècles. Or, comme j'ai tenté de le montrer ailleurs (1), les Grecs n'ont pas connu, avant le cinquième siècle, d'écoles véritables. C'est précisément à l'époque qui nous occupe qu'ils ont commencé de les former et de les développer. Il serait donc à craindre que les mauvais effets de ces formules ne se soient fait sentir sur les monuments funéraires et n'en aient faussé le sentiment véritable. Au lieu d'une croyance sincère, simplement et naïvement exprimée, nous n'aurions plus affaire qu'à des œuvres de routine, sans conviction et sans franchise.

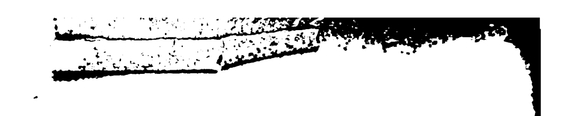
Si forte que paraisse l'objection, je crois possible d'y répondre. On pourrait peut-être soutenir que la plupart des monuments funéraires, de ceux du moins qui nous occuperont, sont postérieurs à la deuxième partie du cinquième siècle : à cette époque l'art est complètement formé, et rien n'entrave l'artisan, maître désormais de son pinceau ou de son ébauchoir. Mais ce serait une réponse dilatoire et qui ne résoudrait pas la difficulté. — Je ne nierai pas qu'au quatrième siècle la main de l'artisan ou de l'artiste ne fût plus souple et singulièrement mieux exercée, ni que le sculpteur ou le peintre archaïque n'aient été parfois maladroits et n'aient, souvent cruellement, trahi toute leur inexpérience. Mais au cinquième siècle il n'en était déjà plus ainsi. Si l'impéritie de l'artisan se montre encore à certains détails, il se sent désormais assez maître de son art pour ne reculer devant l'expression d'aucun sentiment et d'aucune passion. Il pourra y réussir plus ou moins heureusement, mais il

(1) Cf. la préface de mon *Catalogue des bronzes trouvés sur l'Acropole*, p. XXIII et passim.

n'échouera pas au point que son intention ne soit pas comprise. Lorsque le sculpteur des frontons d'Egine (1) voulut montrer la douleur de son guerrier affaissé et blessé, il ne sut que le faire sourire; mais, malgré sa maladresse, il le fit de telle manière que nul ne saurait se méprendre sur la souffrance du héros. Il n'a donc pas reculé devant l'expression d'un sentiment, qu'il était cependant impuissant à bien rendre. Sa récompense fut qu'en fait on le comprit. Or il s'agissait là, non seulement d'une œuvre antérieure à nos monuments funéraires, mais d'un motif exceptionnel, particulièrement difficile à exprimer. Il suit qu'on ne saurait alléguer la souplesse plus ou moins grande du ciseau ou du pinceau de l'artisan : habile ou malhabile, celui-ci n'a jamais hésité à reproduire, sous forme sensible, les pensées ou les passions qu'il pouvait ressentir. Donc, si les œuvres du cinquième et du quatrième siècle nous paraissent différer sur ce point, nous conservons le droit entier d'expliquer cette différence, non par l'impéritie ou l'adresse de l'ouvrier, mais par la transformation des idées relatives à la mort et des croyances funéraires. — Reste la question de l' « académisme. » Sans en nier l'importance, elle ne semble pas de nature à infirmer les conclusions que nous pourrions tirer de l'étude des monuments funéraires. Il est exact que cette tendance vers une généralisation excessive a influé sur l'art grec, mais sans modifier la manière dont il a représenté les différentes scènes de la vie humaine. Tout au plus les écoles ont-elles atténué et rendu plus discrètes les manifestations de la douleur et des regrets des survivants. Les sentiments divers qu'éveillaient chez tous les approches du trépas gagnèrent, plus qu'ils ne perdirent, à être exprimés avec cette réserve et cette grâce voilée. Le respect de la mort s'en accrut, et un grand charme vint de la répétition de ces attitudes consacrées. —

Nous ne pouvons songer à étudier ici tous les monuments funéraires. Outre que cette enquête serait infinie, elle ne répondrait nullement à l'objet de nos recherches, qui est d'examiner sur un point particulier la transformation des idées relatives à la mort. Par là même, le champ des investigations se restreint singulièrement. En dehors de l'Attique, nous ne trouvons que des exemplaires épars, mal classés ou se succédant à des intervalles irréguliers. Pas de série continue où les termes de

(1) J'espère montrer prochainement que les deux frontons sont de la même main.



comparaison s'offrent d'eux-mêmes à nous; surtout pas de série pareille à l'époque classique, la seule sur laquelle doit porter notre enquête. Par suite, force nous est d'écarter ici ces monuments funéraires et de nous borner aux seuls exemplaires attiques. Une revue rapide de ces derniers montre qu'il faut aussi choisir entre eux. La forme même des tombes est trop peu caractéristique et, à cette époque, encore trop mal connue pour que des conclusions certaines puissent en être déduites. J'en dirai autant des inscriptions dont, malgré de curieuses exceptions, la caractéristique aux cinquième et quatrième siècles est précisément de ne rien nous apprendre des conceptions funéraires des Hellènes. — Parmi les monuments, le nombre en est infini qui, de près ou de loin, se rapportent à la mort. Mais autre chose est de représenter occasionnellement le culte du tombeau ou le départ du défunt, autre chose de ne figurer que ces thèmes et de les reproduire dans une pensée pieuse, avec le dessein arrêté d'honorer les morts.

Dans ces derniers monuments eux-mêmes, nous devrons éliminer, outre des séries moins importantes, les loutrophores et les pinakes. Ce n'est pas seulement parce que ces monuments sont parvenus en suite fragmentaire. Mais, à les bien examiner, ils ne sauraient répondre à notre objet. Ce qu'ils représentent surtout, lorsque leur décoration est, à proprement parler, funéraire, c'est la douleur des assistants qui font cortège au mort, se lamentent sur sa tombe, ou, dans la maison mortuaire, font entendre leurs chants et leurs gémissements. Le mort lui-même n'a d'autre rôle que celui d'un motif central; il n'apparaît que sur le lit de la prothésis ou sur le char de l'ekphora. Les détails de la mise en scène diffèrent, mais le cadavre est et ne saurait être représenté que toujours de même. Tout l'intérêt se porte sur les assistants.

Or il peut être intéressant d'étudier, à l'aide de ces documents, les divers actes des funérailles; mais notre dessein est tout autre. Ce que nous souhaiterions de pouvoir déterminer, c'est l'idée que les Grecs se faisaient de la mort. Et cette idée, rien n'est plus facile que de s'en convaincre, est indépendante de la manière dont les survivants manifestent leurs sentiments. La douleur que provoque la séparation est telle qu'elle amène chez tous les mêmes gestes, les mêmes actes consacrés. La pensée que le mort ne périt pas tout entier, l'espérance qui le fait croire heureux peuvent, à la longue, adoucir l'affliction des parents. Mais l'effet de ces baumes est lointain. Dans le moment

présent, la douleur est la plus forte; elle se manifeste quand même, et rien ne saurait arrêter la violence de ses épanchements. Il en devait être ainsi, à bien plus forte raison, dans la Grèce classique. Si l'espoir d'une vie heureuse est alors, comme nous l'avons montré, une idée toute nouvelle dont les racines sont encore frêles et l'avenir incertain; si, tout ce que peut attendre le mort, c'est une existence de larve, dépourvue de joies et dépendant de la piété des siens, comment les survivants ne plaindraient-ils pas qui subit un pareil sort? Comment, dans l'imprévu du coup qui vient de les frapper, un espoir trop mal assuré arrêterait-il l'expression de leur affliction?

Par contre, que l'on représente le mort lui-même non plus couché dans son linceul, mais vivant et agissant, soit dans son arrivée aux Enfers, soit dans son existence ultérieure, soit même tel qu'il était sur la terre, que l'artiste le veuille ou non, il sera forcé, de par la manière même dont il le figurera, de nous dévoiler ce qu'il pense de son sort. Et nous avons vu tout à l'heure qu'il ne lui était pas permis d'avoir sur ce sujet une opinion particulière ou, s'il l'avait, de l'exprimer. Force lui était de se conformer aux idées communes, s'il voulait et que son œuvre plût et qu'elle ne manquât pas d'acheteurs. Nous sommes donc assurés d'y voir l'expression de l'idéal vulgaire. J'ajoute même que c'est là surtout qu'il nous faut le chercher.

Or deux classes de monuments ont presque seules représenté ainsi le mort : les lécythes et les reliefs funéraires. Les premiers contenaient l'huile et les parfums; on les déposait dans le sarcophage ou sur les degrés de la stèle. Les reliefs ornaient ce qui était, à proprement parler, le signe, la manifestation extérieure de la tombe. Les uns et les autres s'offraient à la vue de tous, des parents du mort comme des simples passants; tous devaient y retrouver des images familières. — Ce sont donc les lécythes et les reliefs que seuls nous étudierons. Encore ne retiendrons-nous, parmi ces innombrables documents, que ceux-là seuls qui nous sembleront significatifs.

I

Les lécythes, en restreignant le mot au sens vulgaire qu'il a communément reçu, ont cet avantage pour nous, que la fabrication en est enfermée entre des limites fixes. Cinquième et quatrième siècles, telle est l'époque que nous étudions; telle est aussi celle où les céramistes attiques ont peint leurs lécy-

thes. — Encore devrait-on, si l'on faisait l'étude du genre, formuler aussitôt des réserves. Suivant les couleurs employées, suivant la nature du trait qui marque les contours, suivant l'usage de la pointe sèche ou de la seule peinture, les lécythes se divisent en plusieurs classes dont la succession chronologique est assez nettement établie. Or les premiers lécythes sont décorés presqu'exclusivement de scènes empruntées soit aux légendes mythologiques, soit à la vie familière. Ce n'est guère avant la deuxième partie du cinquième siècle que l'on rencontre sur ces vases des motifs funéraires. Nous pourrions donc, à strictement parler, commencer à cette date notre enquête. Nouvelle raison pour que les changements, s'il s'en manifeste dans les idées helléniques, aient laissé leur empreinte sur les vases que nous étudions. Et nous essaierons de montrer qu'ils l'ont fait, en effet. —

Parmi les sujets que les peintres de lécythes ont le plus souvent figurés, l'une des scènes les plus fréquentes est l'exposition du corps. Pour les raisons que nous avons dites plus haut, nous ne saurions cependant nous y arrêter longtemps, car nous y chercherions vainement des indications qui nous instruisent. Prenons par exemple un vase célèbre du Louvre (1). La morte, dont la tête seule sort du linceul, repose étendue sur le lit funèbre. Les yeux et la bouche fermés, les cheveux ceints d'un diadème et d'une bandelette, elle dort de l'éternel sommeil. Mais, en dehors du grand calme, de l'expression sereine et grave d'une telle peinture, quel enseignement en tirer sur la question de l'au delà? La majesté de la mort y est respectée, mais quelle idée le peintre se faisait-il de la mort? Tout l'intérêt se porte sur les deux pleureuses. La grâce de leurs mouvements rythmés, leurs mains simplement portées à leur chevelure, leur corps penché de même vers la morte, leurs yeux symétriquement abaissés vers son visage, l'expression mesurée et discrète de leur douleur, l'harmonie délicate et singulière de la scène figurée, telles sont les qualités qui attirent l'attention. On se sent en présence d'un mystère beau et très grave. Mais vainement chercherions-nous une solution à ce mystère. Le peintre n'a réussi, ni d'ailleurs prétendu à la donner. C'est ailleurs qu'il nous faut chercher et l'idée que ses contemporains se faisaient du trépas et la manière dont il a su exprimer cette idée.

(1) Pottier, *Etude sur les Lécythes blancs attiques*, pl. I, p. 13, 8°.

Les dépositions au tombeau, second motif de prédilection pour le céramiste, ne nous donneront guère de témoignage plus précis. On sait que, par une gracieuse et très ancienne allégorie, le Sommeil et la Mort, Hypnos et Thanatos, transportent le cadavre au sépulcre. Il était difficile, en s'inspirant de ce motif, d'y révéler autre chose que son goût d'artiste. De fait, les peintres athéniens n'y ont pas songé. S'ils ont donné au mort une attitude affaissée, s'ils l'ont montré le corps à demi-redressé, s'abandonnant entre les bras des génies, s'ils l'ont parfois représenté les yeux ouverts, c'est par pure raison d'esthétique, et Titien, dans sa déposition au tombeau, n'agira pas autrement que l'humble artisan d'Athènes.

Dans un lécythe du Musée central (1), le mort, la tête renversée, dort véritablement, comme si les génies l'avaient surpris dans son sommeil, et le portaient ainsi au pied de la stèle. Il est inutile d'en conclure que toute déduction touchant les croyances populaires nous est par là même interdite : le peintre n'aurait pu signifier plus clairement qu'il entendait réserver la question. — J'en dirai presqu'autant d'un vase de l'Antiquarium de Berlin (2). L'originalité de cette représentation est que le motif est réduit à des dimensions minuscules et qu'il décore le haut de la stèle, comme ferait un relief funéraire. Mais la scène, assez mal conservée, est traitée dans le même esprit. Si la tête de la morte s'affaisse et penche sur le côté, il ne semble pas qu'il faille y voir une intention particulière de l'artisan. Il n'a pas voulu montrer l'affliction de la morte : tout au plus aurait-il exprimé par là l'assoupissement profond où elle semble engourdie. — Un lécythe (3) repeint (4) est quelque peu différent. Le mort, figuré presqu'assis, a les yeux grands ouverts, mais la rigidité de son attitude, la fixité de son regard sont bien d'un mourant. Le potier a cherché ailleurs le motif de son esquisse; mais, s'il a montré plus de souplesse d'esprit, il n'a pas trahi davantage ses sentiments intimes.

Par contre, un beau lécythe du Musée central (5) mérite de

(1) Collignon, *Vases peints du musée d'Athènes*, 630, p. 181. — Dumont-Chaplain, *Céramiques de la Grèce propre*, I, pl. XXIX, p. 388. — Pottier, *Lécythes*, p. 24, 1°.

(2) *Archælogische Anzeiger*, 1895, p. 41, 52. *Jahrbuch*, 1895, pl. 2, p. 86-91 (Curtius).

(3) Pottier, *Lécythes*, pl. II, p. 25, 5°.

(4) Dumont-Chaplain, I, p. 388, note 3.

(5) Collignon, 631, p. 181. — Dumont-Chaplain, I, pl. XXVII-VIII, p. 388. — Pottier, p. 24, 2°.

nous arrêter davantage. Les accessoires sont pourtant les mêmes. Hypnos et Thanatos soulèvent avec la même sollicitude le corps jeune et souple de la morte. A peine si le geste attendri de l'éphèbe vient ajouter au tableau quelque chose de plus intime et de plus recueilli. Mais le personnage principal n'est plus le même. La jeune morte n'est plus indifférente, ni inconsciente du sort qui l'attend. Par la manière dont le peintre l'a figurée, il l'a montrée connaissant à l'avance et prévoyant quelle sera sa destinée. Son corps sans forces s'abandonne aux mains des génies, mais l'expression de son visage témoigne qu'elle se rend compte de leur acte. L'œil à demi-ouvert regarde dans l'espace, sans pensée et comme sans volonté, mais le bas du visage est en contradiction avec lui. La bouche entr'ouverte, le menton s'affaissant et tombant montrent la jeune femme singulièrement émue du mystère qu'elle aperçoit. L'épouvante, comme tout sentiment trop fort, convenant mal tant à l'art qu'à l'âme hellénique, le peintre s'est gardé de la prêter à son héroïne. Tout au moins en a-t-il fort atténué l'expression. La femme semble plutôt égarée sous l'impression de ce coup soudain, comme prête à pleurer devant ce hasard imprévu. Si calme et si résignée qu'elle paraisse, elle n'en est pas moins bouleversée par l'attente du sort prochain. Mais la mort, qu'elle sait définitive, lui prête quelque chose de sa solennité, et le recueillement des assistants est en harmonie avec sa douce et sereine mélancolie. — L'impression, est-il besoin de le dire, n'est pas fortuite, et si nous la ressentons en face du lécythe, ce n'est pas nous qui la prêtons au potier. Si différente de la nôtre que fût l'âme de ce dernier, il traduisait à sa manière le sentiment commun et il ne peut se faire qu'il n'en eût conscience.

Ce lécythe, pas n'est besoin de le dire, est une exception dans la série des dépositions. C'est ailleurs qu'il nous faut chercher le mort représenté comme vivant, ou, tout au moins, comme prenant part à la scène figurée. Seules l'adoration à la stèle et l'arrivée aux enfers nous donneront des termes de comparaison en nombre suffisant. Il serait assurément plus logique de commencer par la descente aux enfers, mais, comme ces derniers exemplaires sont aussi les plus significatifs, on conçoit que nous les réservions pour la fin.

Les adorations à la stèle sont, à beaucoup près, le motif le plus fréquent que l'on trouve sur les lécythes. Il est inutile de dire que ceux-là seuls nous intéressent où nous trouvons représenté le mort.

Un lécythe d'Erétrie (1) mérite le premier de nous arrêter. En haut d'une stèle à degrés, ou peut-être sur la dernière marche d'un soubassement, un groupe est figuré en traits distincts. Un enfant nu, accroupi sur le sol, tourne ses regards et tend la main vers une grappe de raisin que lui tend une femme assise en face de lui. Celle-ci, vêtue de l'himation et du chiton familiers, ne semble attentive qu'à son fils. Rien, dans son attitude, ni dans l'expression de son regard, n'indique un autre souci qui la préoccupe. Pourtant cette scène de la vie réelle est, à n'en pas douter, une scène funéraire. Le geste de l'éphèbe, les bandelettes que porte la femme vêtue de rouge et celles qui décorent les degrés de la stèle prouvent que cette mère attentive est la morte. Pourquoi le potier l'a-t-il peinte ainsi? Est-ce afin de rappeler aux survivants sa grâce disparue? Est-ce qu'il se la figurait vraiment continuant, par delà la tombe, sa vie interrompue? C'est plutôt qu'il ne savait l'imaginer autrement, même morte à la lumière, que telle qu'elle avait été dans son existence passée. Le trépas, pour lui, ne l'avait pas touchée. Il en écartait de lui la pensée et s'attachaît à la seule réalité qu'il eût pu constater, à la vie si tôt disparue.

De même on trouverait, sur plusieurs vases, un personnage assis sur les degrés de la stèle et jouant de la lyre. Il n'y a pas de doute qu'on ait voulu par là représenter le mort, l'imagination des Grecs aimant à le figurer autour du lieu où il était enseveli. Mais quel peut être le sens de la scène? On a justement remarqué que la lyre n'avait rien à voir avec un motif funéraire. Seules les flûtes accompagnaient le cortège et le chant des pleureuses. Aussi bien le peintre n'a-t-il pas voulu représenter un épisode de l'ekphora. Il a montré le mort tel qu'il était de son vivant, dans une occupation qui lui était aussi familière que peut l'être, pour une mère, le fait de donner une grappe à son enfant. — Prenons, par exemple, un lécythe de l'Antiquarium de Berlin (2). Le jeune éphèbe, à demi vêtu, assis à gauche de la stèle, représente, à n'en pas douter, le mort. Le geste pieux de l'adorante, comme ses regards dirigés sur l'éphèbe, prouvent que celui qu'elle pleure est, non plus couché sous la stèle, mais, par une fiction charmante, qu'il revit sur sa base. Or, que fait le jeune musicien? A quoi

(1) Ἐφημερίς Ἀρχαιολογική, 1886, pl. 4, 2. (Tsoundas.)

(2) Furtwængler, *Collection Sabouroff*, pl. LX, 2. — *Beschreibung der Vasensammlung*, II, 2450, p. 682.

pense-t-il, sinon à son instrument qu'il accorde? Ses yeux sont baissés vers sa lyre, toute son attention s'y concentre. Il n'est évidemment et ne cherche pas à être autre chose qu'un joueur de cithare. — Sur un vase du Louvre (1), nous retrouvons le même éphèbe. La scène se passe seulement à un moment différent. L'enfant a fini d'accorder sa lyre. Il joue simplement de l'instrument, mais son attention est la même à ce qu'il fait : ses yeux montrent qu'il s'écoute jouer. Le peintre aurait représenté l'intérieur d'une école qu'il n'eût pas autrement procédé. Pourtant il s'agit bien d'un mort. Non seulement les degrés de la stèle en témoignent, mais la *psyché* s'envole près de l'acrotère, et les deux assistants, un homme barbu et un éphèbe vêtu de la chlamyde, ont le même geste de surprise attendrie. L'un et l'autre retrouvent leur fils et leur frère tel qu'ils l'avaient connu jadis : seul le lieu de la scène est ici différent.

Sur un lécythe d'Erétrie (2), la lyre n'est plus placée entre les mains de l'éphèbe, mais simplement suspendue dans le champ. Assis de la même manière au pied de la stèle, le mort retourne la tête en arrière : ses regards se portent sur le lapin posé à mi-hauteur du tertre funéraire. Si quelque pensée traverse son esprit, ce ne peut être qu'un souvenir de ses chasses passées, ou peut-être de ses poursuites amoureuses. Nulle idée plus haute ne l'agite : il est tout à la terre, et les plaisirs de la vie l'occupent seuls. — En nous montrant son personnage principal seul distrait et inattentif au milieu de la pitié générale, le dessinateur fait comprendre très clairement qu'il fait abstraction de la mort. L'image du vivant, de ses plaisirs et de ses joies, telle est la seule consolation qu'il offre à ses proches. Non seulement l'existence terrestre, aussi active et aussi intense qu'elle peut être, est, dans cette conception, la seule fin de l'homme : mais, dans la mort même, son souvenir évoqué reste son seul titre à avoir été. En fait, et si loin que cette peinture familière paraisse de l'héroïsation, elle appartient à la même tendance : dans les deux cas, nous assistons à la glorification du mort. Mais il ne s'agit plus ici de sa puissance surnaturelle, ni de son action sur les vivants : le céramiste se borne à représenter et à exalter son existence passée.

J'attribuerais à la même tendance un lécythe (3) où l'on voit

(1) Pottier, *Lécythes*, pl. IV, p. 63 et suiv.
(2) Ἐφημερίς Ἀρχαιολογική, 1894, pl. 2, p. 63-69 (Staïs).
(3) Dumont-Chaplain, I, pl. XXXVI, p. 390.

un éphèbe armé assis, les jambes croisées, sur les degrés de son tombeau. Le pilos et la lance figurés dans le champ, le bouclier déposé aux côtés du guerrier, la cuirasse dont il est revêtu, montrent qu'il servait dans l'éphébie quand la mort le frappa. Mais, en dehors de ce renseignement fortuit que nous donne le céramiste, il est impossible de voir dans son attitude quelque trace de l'influence environnante. C'est un soldat qui se repose, — ce n'est pas un mourant qui songe au passage d'où on ne revient pas. Le peintre l'a représenté dans toute la gloire de sa vie passée, dans tout l'appareil militaire dont il devait être fier. C'était de lui le seul souvenir qui devait rester.

Sur un lécythe de la collection Fauvel (1), le mort, à demi-nu, est plus encore, s'il est possible, adonné aux plaisirs passés et aux occupations terrestres. La solution de continuité qui, sur les autres vases, séparait le défunt des survivants n'existe plus ici. De l'autre côté de la stèle, un éphèbe, debout, tient un oiseau perché sur la main gauche, tandis qu'un autre est posé sur l'acrotère. Le mort suit des yeux le manège de l'éphèbe, sa main se tend vers l'oiseau de son frère ou de son compagnon. La scène devient par là tout anecdotique : plus rien ne reste de la majesté du tombeau. Ni le mort, ni l'adorant ne songent à la mort qui les divise, tous deux occupés par leur passe-temps, tous deux jouissant de la vie dans ce qu'elle a de plus frivole et de plus éphémère.

Sur un autre (2), une femme, dont les vêtements ont disparu, est assise sur les degrés du soubassement, entre la stèle et le tertre funéraire. Sa main se tend vers la corbeille qu'apporte à la morte une de ses parentes. Dans ces larges paniers plats, nous savons, par de nombreuses représentations, quels objets étaient habituellement déposés. C'étaient des lécythes et des aryballes, des couronnes et des bandelettes, bref tout le mobilier funéraire. Il n'y avait rien là qui pût tenter une vivante; pourtant le peintre a prêté à sa jeune morte le même geste par lequel une Athénienne étend la main vers sa parure, celui qui exprimait tout à l'heure la convoitise de l'éphèbe. Par ce détail, il introduit dans cette scène funéraire les préoccupations de la vie terrestre. Ici encore supprimez le décor de la stèle, asseyez la morte sur son siège familier, transportez la scène dans le gynécée, c'est à peine si vous aurez à modifier quelques détails.

(1) Stackelberg, *Die Græber der Hellenen*, pl. XLVI, 1, p. 39-40.
(2) Stackelberg, pl. XLV, 3, p. 39.

Rien n'y fait souvenir de la mort, tout de la vie domestique, tout du rôle que la jeune femme avait joué sur la terre.

Deux derniers lécythes nous montrent une tendance nouvelle de l'art. Sur le premier, au Musée du Louvre (1), la morte est assise devant la stèle, comme si elle était encore dans le gynécée. D'une main elle relève son voile, de l'autre elle serre deux oiseaux contre son sein. Ses yeux regardent distraitement ses compagnes ou ses suivantes qui portent l'éventail, les « plémochoés (2), » la corbeille funéraire, symbolique mélange d'objets de toilette et d'offrandes à la stèle. Ce n'est pas, en effet, comme on pourrait d'abord le croire, une simple scène de toilette à laquelle nous assistons. L'attention de la morte est visiblement ailleurs. La gravité de son attitude, la contraction de ses lèvres, le sérieux de son visage, tout montre qu'elle se rend compte de la solennité de l'instant. L'expression de mélancolie dédaigneuse que le peintre lui a prêtée n'est sans doute pas celle qu'un moderne lui donnerait, mais elle lui est inspirée par ses réflexions sur son destin. La morte n'est plus passive et indifférente en face du trépas : elle l'attend avec tristesse et avec résignation.

Nous trouvons plus de gravité encore dans un lécythe du Musée Central (3). Les accessoires de toilette ont complètement disparu, et plus rien n'y rappelle la vie terrestre. La bandelette qu'apporte l'adorante est destinée à la stèle. Le siège du gynécée a lui-même semblé trop magnifique. La morte est simplement assise sur la dernière marche du soubassement, et son attitude n'a rien des lécythes précédents. Tandis que sa main gauche pend abandonnée, la droite soutient le visage qui se penche mélancoliquement. Les cheveux épars et les yeux baissés, la morte songe tristement : la mort qu'elle attend et qu'elle sait inévitable pèse sur elle, malgré les consolations que l'éphèbe, debout à ses côtés, semble lui prodiguer. Devant ce sentiment nouveau, tout autre souci a cessé : tout ici respire la mort, non pas violente et cruelle, mais doucement inflexible. Son ombre a passé sur la scène, et il a suffi de sa seule présence pour l'attrister.

Si l'on compare à cette peinture celle où nous avons vu un enfant recevant de sa mère une grappe de raisin, on voit quelle

(1) Dumont-Chaplain, I, pl. XXV-VI, p. 386-7.

(2) Pottier, *Lécythes*, p. 67.

(3) Dumont-Chaplain, I, pl. XXIV, p. 386-7. — Collignon, *Catalogue*, 634, p. 184.

différence sépare les deux représentations. D'un côté, un motif de la vie réelle, de l'autre, une scène où tout nous éloigne de cette vie ; ici, la mort présente et remplissant toute chose de sa présence, là, au contraire, le trépas figurant de nom, mais sans action et comme sans puissance : il serait malaisé d'imaginer deux tendances qui fussent plus opposées. De l'une à l'autre, toute une évolution religieuse a trouvé place. D'un côté, nous avons le vieil esprit hellénique, la glorification et l'exaltation de la vie présente. D'autre part apparaît l'influence d'une idée nouvelle, dont la fortune sera grande : la mort future est déjà toute présente dans cette vie, qui par là se pénètre d'une mélancolie jusqu'alors inconnue. —

Si notre analyse est exacte, les peintres, qui ont ainsi représenté le mort devant la stèle sépulcrale, lui ont prêté, moins les sentiments qu'ils pouvaient concevoir dans les âmes errantes des Enfers que les émotions et les pensées de cette vie terrestre. La tristesse qui les assombrit parfois n'est pas celle d'Achille regrettant, chez Hadès, la volupté d'être et d'agir, elle ne vient pas d'une expérience passée ni d'une épreuve déjà subie. C'est la mélancolie d'un vivant qui pressent et prévoit le sort qu'il subira : sa douleur est toute d'appréhension, sa gravité de recueillement devant l'inévitable destinée. C'est un mortel qui va mourir, et qui, suivant les différentes conceptions de la vie, ou bien est tout à ce qu'il doit quitter ou tout à l'inconnu qu'il va connaître. Cette représentation du mort n'a donc en définitive rien de proprement funéraire : le trépas y paraît comme une menace, tantôt inaperçue, tantôt vivement ressentie; il n'occupe pas encore la scène et n'intervient qu'à l'arrière-plan.

Par suite, les lécythes où l'arrivée du mort aux enfers est mise directement sous nos yeux représentent en fait un *moment* postérieur de son histoire. Logiquement, il ne devrait pas en être ainsi, car, dans ce premier groupe de vases, la stèle même qui sert de fond au tableau nous avertit que le personnage principal n'est plus de ce monde. Mais, nous l'avons vu, tout se passe comme si, en réalité, il était encore sur cette terre. Non seulement il converse avec les vivants, mais il est peint dans son attitude familière, et, s'il pense à la mort, c'est pour la craindre dans l'avenir, non pour la maudire dans le passé. Donc, lorsque nous l'apercevons descendant aux enfers, nous le croyons plus et mieux trépassé que dans le premier cas. La faute en est aux habitudes d'esprit du peintre, ainsi qu'à la manière dont il a figuré les deux scènes.

D'ailleurs, ce nouveau motif devient pour nous particulièrement intéressant. Ce n'est pas, à proprement parler, l'arrivée dans l'Hadès que les céramistes ont choisie. Ce serait plutôt le prélude ou le premier stade du funèbre voyage. Dans presque toutes les peintures, la scène est divisée en deux parties. D'un côté est le mort, de l'autre, dans sa barque, est Charon, le nocher légendaire. La rencontre des deux figures différentes offrait à l'ingéniosité des Grecs un merveilleux sujet où s'exercer. Suivant les sentiments divers qu'ils prêtaient aux morts, leur attitude devait varier à ce premier contact qu'ils prenaient avec le royaume souterrain. De fait, il suffira de quelques exemplaires caractéristiques pour que ces divergences deviennent aussitôt sensibles.

Sur un lécythe de Berlin (1), où est figurée une singulière offrande à Charon, la morte s'avance d'un pas tranquille vers la barque sans qu'elle paraisse avoir conscience de son acte. Tout au plus regarderait-elle le nocher qui ne semble pas davantage faire attention à elle, occupé comme il l'est à puiser dans la corbeille qu'on lui présente. Faut-il voir dans l'attitude de la morte le mépris ou seulement l'insouciance de sa future destinée ? Toujours est-il qu'aucune expression de tristesse n'assombrit son visage. La mort ne l'atteint pas et semble passer à côté d'elle sans l'inquiéter ou même l'intéresser. L'indifférence du patient ne saurait être plus complète.

Un lécythe légèrement postérieur (2) se rapproche du précédent. Comme dans le vase de l'Antiquarium, une troisième figure sert de trait d'union entre Charon et le mort qui s'avance, mais la canéphore est cette fois remplacée par Hermès. Cette différence n'est pas la seule. Le geste du dieu Psychopompe témoigne d'une pitié nouvelle à l'égard du défunt. Charon lui-même, appuyé sur sa rame, semble le regarder avec compassion, pendant qu'il s'approche avec gravité, sans plus d'émotion apparente, mais avec je ne sais quoi de plus solennel que dans le lécythe de Berlin. Les accessoires ont ici disparu : il ne reste en présence que le nouvel hôte de l'enfer et les deux génies souterrains. La scène est plus intime, plus simple, et, par suite,

(1) *Archæologische Zeitung*, 1885, pl. 3, p. 18-24 (Duhn). — Furtwængler, *Beschreibung d. Vasensammlung*, II, 2680, p. 765.

(2) Pottier, *Lécythes*, pl. III, p. 35, 3°. — *Archæologische Zeitung*, 1885, p. 16-8. — On peut comparer Stackelberg, pl. 48, p. 40, où un homme et une femme s'approchent à la fois de la barque.

d'effet plus direct. L'émotion est toute discrète encore, mais elle commence d'apparaître.

Elle est plus sensible dans un célèbre lécythe de Munich (1). La raison n'en est pas seulement que le sens du mort est différent. Hermès ne se borne plus à la simple pitié : il conduit vers la barque et guide vers Charon la trépassée que ses forces semblent trahir. De la main gauche, il la saisit par son vêtement et l'entraîne doucement vers le fleuve souterrain. Le haut du corps légèrement penché, le bras vainement et à demi-levé, la morte lui obéit sans faire résistance. Sa résignation mélancolique est plus éloquente que ne serait un geste de révolte : elle montre que la trépassée a conscience du sort qui l'attend et qu'elle suit malgré elle son destin.

Une peinture du Musée Central d'Athènes (2) donne au problème une solution différente, à la fois plus familière et pourtant plus émue. La jeune mère qui marche vers Charon semble l'avoir rencontré par surprise. Rien, ni dans son attitude, ni dans les détails de la scène, ne la montre préparée au suprême voyage. Elle tient dans les mains une oie familière. Devant elle est un coffre à bijoux, surmonté d'une corbeille où semble dessinée une bandelette. A un niveau supérieur, un enfant nu regarde avec stupéfaction la barque infernale qui s'approche de la rive. N'était cette différence de plans, par laquelle le peintre a nettement séparé les deux scènes, on croirait volontiers que la morte ne fait qu'apporter un jouet à son fils. Si cette interprétation ne saurait être admise, il n'en est pas moins vrai que rien ici ne rappelle ou n'annonce la mort : tous les détails du tableau sont empruntés à la vie de famille et à l'existence passée de la jeune femme. Aussi le peintre a-t-il habilement su rendre son émoi quand elle trouve soudain en face d'elle ce vieillard à la barbe hirsute, coiffé du haut bonnet et à peine vêtu de l'exomis. Sa bouche entr'ouverte et son regard fixe disent assez quelle est sa surprise et quelle semble déjà son épouvante. Car les attributs de Charon lui sont depuis longtemps connus : en voyant tout à coup en face d'elle celui auquel elle avait trop souvent songé, elle comprend aussitôt son sort et déjà elle prévoit l'Hadès dont le nautonnier est le symbole trop vé-

(1) Stackelberg, pl. 47, p. 40. — Benndorf, *Griechische u. Sic. Vasenbilder*, pl. 27, 1. — Roscher, *Lexikon*, p. 885-6, s. v. Charon.

(2) Ancienne collection du Polytechneion, 3508. — *Antike Denkmæler*, I, pl. 23, 3 (*Jahrbuch*, 1887, p. 242-3).

ridique. Sa surprise et l'émotion que cette surprise provoque en elle, tels sont évidemment les sentiments qu'a voulu rendre le peintre : ils prouvent, à n'en pas douter, que la mort est toujours redoutée, que son approche inopinée suffit à remplir chacun d'épouvante et qu'il n'est rien encore que les Grecs craignent davantage.

Si, dans ce vase, l'intérêt est encore presqu'anecdotique, nous n'en dirons pas autant d'un autre lécythe conservé de même à Athènes (1). Là le trépas n'est plus chose imprévue et qui surprend par la rapidité de son approche : c'est au contraire un mal dont on connaît toute l'étendue et dont l'effet est d'autant plus grand qu'il est plus profondément ressenti. — Comme dans les peintures les plus simples, deux personnages seuls sont en présence. Vêtue, par-dessus son chiton, d'un sombre himation, la morte, le visage penché vers la terre, s'avance d'un pas calme et grave. Recueillie et comme enclose en ses draperies, elle médite sur sa vie sitôt interrompue, sur la mort qui l'attend et sur l'éternelle durée de ses peines. Elle ne regarde pas les roseaux du Styx, ni le nocher qui la contemple avec compassion. Quel besoin aurait-elle de les voir? Elle les sent trop bien tout proches d'elle et elle n'ignore rien de son destin. Dès cette vie mortelle, la pensée de la mort voisine a comme voilé son âme, et c'est avec une triste et douloureuse résignation qu'elle s'avance vers les bords d'où elle sait qu'elle ne saurait revenir.

Un pendant de cette scène nous est donné dans un lécythe de la même collection (2). La jeune morte ne semble pas davantage y voir Charon, assis dans sa barque et d'apparence plus inflexible. Sa tête s'incline de même vers la terre et elle fait de la main gauche un geste où l'on aurait tort de voir un salut à l'adresse du nautonnier. Je croirais plutôt qu'elle porte la main à son front, en signe de deuil ou de respect envers la mort. Comme la précédente, la jeune femme est toute à sa douleur, si ce terme peut convenir à ce recueillement de l'âme en face du trépas. Mais, quelqu'atténuation que la tradition constante de l'art hellénique ait mise à l'expression d'un sentiment trop fort, ne sent-on pas, derrière cette discrétion excessive, l'existence

(1) *B. C. H.*, 1877, pl. 1, p. 40. — Dumont-Chaplain, I, pl. XXXIV, A, p. 389.

(2) *B. C. H.*, 1877, pl. 2, p. 40-1. — Dumont-Chaplain, I, pl. XXXIV, B, p. 389.

d'une émotion profonde, comme l'abandon complet de l'être à sa triste et inévitable destinée? Ici la mort ne surprend pas seulement : elle s'attache aux racines les plus profondes de l'existence, elle s'empare, dès cette terre, de l'homme tout entier.

Deux autres lécythes, par une ingénieuse combinaison du motif de l'offrande à la stèle et de la descente aux enfers, permettent au céramiste de donner à l'expression de la douleur humaine une forme quelque peu différente, de si près qu'elle rappelle d'ailleurs les scènes qui précèdent.

Sur un vase du Musée d'Athènes (1), une femme s'avance à gauche portant la corbeille chargée de bandelettes. Mais, au côté opposé de la stèle, Charon, debout dans sa barque, lui fait un singulier et funèbre vis-à-vis. Tous deux, l'orante et le génie souterrain, abaissent leurs regards sur le mort assis sur les degrés du monument, précisément au centre de la scène figurée. L'éphèbe, qui tient entre les doigts de la main droite la pièce de monnaie destinée au dernier voyage, est plongé dans de tristes et de graves pensées. Bien qu'il ait les yeux à demi-ouverts, il ne regarde ni la barque, ni sans doute le lieu même où il est. Il songe à la fin de sa vie, et la stèle, comme la barque de Charon, sont là pour traduire ses rêves au spectateur.

Le personnage principal n'est plus le même sur un lécythe de l'Antiquarium de Berlin (2). Au lieu d'un éphèbe songeant à ce voyage tant redouté, une femme est assise sur les marches de la stèle. Mais sa mélancolie n'est pas moindre que celle du jeune Athénien. Bien qu'elle ait le buste à demi-tourné vers le nocher, ses yeux entr'ouverts ne regardent pas Charon : l'un des bras replié sur sa poitrine, l'autre relevant son voile, elle songe tristement à son sort. Par un sentiment délicat, que nous avons déjà trouvé ailleurs, mais jamais plus délicatement exprimé, le peintre a montré l'inexorable nautonnier lui-même touché de compassion devant cette douleur : le haut du corps penché, les bras se portant en avant, Charon semble vouloir consoler la morte dont il respecte encore le recueillement. Par un contraste dont l'artiste n'avait pas entièrement conscience, la partie droite de la scène est toute différente : une jeune

(1) Ancienne collection du Polytechneion, 2967. — *Antike Denkmæler*, I, pl. 23, 2 (*Jahrbuch*, 1887, p. 241-2).

(2) Furtwængler, *Beschreibung der Vasensammlung*, II, 2681, p. 765-6. — *Archæologische Zeitung*, 1885, pl. 2, p. 18-24.

femme, le visage tourné vers la stèle, semble uniquement occupée à rattacher son voile. Cette figure jeune et fraîche, qui semble surprise en pleine vie, fait ressortir l'affliction de la morte : sa tristesse, s'opposant à ce soin de la parure, n'en apparaît que plus réelle et plus profonde. Il était difficile de mieux rendre le sentiment très vif de la puissance de la mort, de la brièveté et de la tristesse de la vie.

Ces quelques exemples, tous empruntés à des lécythes du quatrième siècle, suffisent à nous montrer qu'à cette époque la conception de la vie humaine s'était modifiée. Si, comme les conditions mêmes de l'art industriel suffisent à l'expliquer, ces exemplaires restent isolés parmi les spécimens plus nombreux du passé, si les modèles antérieurs conservent encore leur vogue et une grande part de leur clientèle, le nombre est assez important des peintures qu'inspire un esprit tout nouveau pour que force nous soit de croire à sa sérieuse influence. La mort est peut-être moins redoutée, d'une crainte moins forte et moins hostile, mais elle pénètre davantage dans la vie qu'elle emplit d'une mélancolie douce et d'une tristesse persistante. Les bas-reliefs, sculptés et dressés en l'honneur du mort, vont nous montrer, dans une autre branche de l'art, l'existence des mêmes sentiments : cette dernière épreuve nous forcera de conclure que la mode n'est point passagére et qu'il nous faut compter avec une tendance nouvelle de l'esprit hellénique.

II

Parmi les bas-reliefs funéraires, — nous avons vu plus haut que nous étudierions les seuls monuments attiques, — il y aurait à distinguer, non seulement les sculptures athéniennes des autres produits de l'art grec, mais les stèles des scènes de banquet. On a justement remarqué que ces derniers bas-reliefs ne sont pas, à proprement parler, des monuments funéraires. Non seulement leur forme est différente, basse et rectangulaire, alors que les stèles sont hautes et souvent trapézoïdes, mais leur destination n'était pas identique. Elles ne devaient pas, comme la stèle, se dresser sur la tombe et l'expliquer en quelque sorte au passant, en même temps qu'elles rappelaient les habitudes familières du mort, qu'elles disaient sa gloire et ses vertus. Elles ressemblaient davantage aux pinakes que l'on suspendait autrefois aux arbres des sanctuaires : ces tableaux de marbre devaient être fixés sur les parois ou placés à l'entour

des héroons, qu'ils contribuaient ainsi à décorer, sans en former l'ornement essentiel et comme le signe visible. Enfin, sans être inconnus en Attique, les banquets y sont, du moins à l'époque que nous étudions, relativement fort rares : cette raison seule suffirait à nous les faire écarter. Mais il en est une dernière, qui est décisive. Si la stèle était destinée au mort, comme tel, le banquet funéraire avait un autre objet. Le défunt y était représenté, trônant, comme les dieux dans les lectisternia, sur un lit solennel : il y recevait les hommages des assistants, bref était, sinon, à proprement parler, divinisé, du moins héroïsé. Telle est précisément la raison pour laquelle ces scènes sont, en Attique, si peu fréquentes aux cinquième et quatrième siècles : l'héroïsation, dans cette partie de la Grèce, est un événement rare et fortuit, un hommage que l'on rendait, dans des cas tout exceptionnels, et à des morts que leur haute vertu avait distingués du vulgaire. En toute autre occurence, on n'honorait ainsi que les ancêtres depuis longtemps disparus, ceux qu'une tradition désignait comme les bienfaiteurs de leur famille ou de leur race. Par suite, tout ce qui, dans les personnages représentés, rappelait de trop près leur vie passée, était, systématiquement, omis : l'hommage était général et volontairement imprécis. Au contraire, la stèle figurait un mort déterminé, dont le nom était le plus souvent incisé dans le champ : donc, autant que le permettaient les habitudes d'esprit des Grecs, la manière même dont la scène était rendue indiquait implicitement l'idée que le sculpteur se faisait de sa tâche. Et celle-ci n'était autre que la conception du vulgaire, qu'eût rebuté toute tentative de changement et toute modification aux traditions. Nous sommes donc assurés de retrouver dans ces sculptures l'expression des idées moyennes et de la manière dont les Grecs du cinquième et du quatrième siècle concevaient le problème de la mort. J'ajoute que, pour les raisons que nous avons indiquées, les stèles seules nous permettront de répondre à cette question ; par suite, nous devrons écarter les innombrables scènes de banquet, et nous borner aux seuls reliefs qui soient proprement funéraires.

Je crois inutile de prévenir que, dans cette série même, il nous faudra distinguer et choisir. Si riche, en effet, et si précieuse en renseignements de toute sorte que soit pour nous cette suite, beaucoup des détails qu'elle renferme intéressent surtout l'archéologue. Nous nous bornerons à l'étude des motifs caractéristiques et tenterons, s'il est possible, de déterminer et

de préciser l'esprit dans lequel sont conçus ces bas-reliefs. —

Tout d'abord, si l'on parcourt, même rapidement, le recueil de ces monuments, on ne pourra s'empêcher de reconnaître que quelques-uns d'entre eux sont des représentations, sinon de la mort même, du moins des quelques instants qui précèdent le trépas. Dans ces tableaux, nul doute ne peut rester sur les intentions de l'artiste; il a choisi un moment nettement déterminé de l'existence, et l'a figuré avec tout le réalisme dont était capable l'esprit d'un Hellène.

Prenons, par exemple, une stèle du Pirée (1). Une femme, Malthakè, est représentée à demi-assise sur un lit de douleur. Le buste, appuyé sur deux coussins, est incliné en arrière, la tête penchée et presqu'affaissée sur l'épaule; le bras gauche pend sur la tête du lit, le droit s'abandonne au bras d'une suivante qui, debout à gauche, essaie de relever et de soutenir sa maîtresse. L'interprétation de la scène est claire : prise d'une défaillance mortelle, Malthakè tombe sur le lit où elle dut expirer. Le sculpteur l'a sciemment représentée à ses derniers moments, ne croyant pas pouvoir trouver de motif qui pût mieux orner sa tombe, que de la figurer ainsi, à l'instant même où elle devient prête pour la déposition funèbre. Peu importe que la scène ait été ou non inventée pour la seule Malthakè. Toujours est-il qu'elle est empruntée à la vie réelle, dont elle représente la fin soudaine et l'agonie. Rien n'y annonce, même de loin, une existence ultérieure : tout y rappelle le passé, sous sa forme la plus sensible et la plus douloureuse.

Un bas-relief du Louvre (2), du commencement du quatrième siècle (antérieur, par suite, de près d'un siècle au précédent), donne de la même scène une traduction plus discrète et comme plus intime. La morte est représentée dans le gynécée, sur le siège même où elle s'asseyait parmi ses suivantes; un corbeau (?) domestique, placé sous la chaise à pieds tournés, n'y rappelle que des idées familières. Une servante, debout à droite, tient encore le coffre à bijoux qu'elle présentait à sa maîtresse. Une défaillance subite vient d'interrompre celle-ci au moment où elle se parait; sa tête, malheureusement effacée, ne permet pas de voir l'expression du visage, mais le corps légèrement penché

(1) Conze, *Attische Grabreliefs*, pl. XLVI, 155, p. 39. — Sauf exceptions, je renverrai uniquement à ce recueil, où l'on trouvera les renseignements bibliographiques.

(2) *Attische Grabreliefs*, pl. LXIII, 307, p. 69-70.

en arrière, les bras pendant sur les genoux, jusqu'à l'abandon des mains affaissées, tout montre l'imprévu de ce moment et la rapide atteinte du mal. Une femme, debout à gauche, soutient de ses bras la morte défaillante, elle la retient doucement, sans mouvements violents, sans nulle trace d'agonie, par le même geste dont, sur les lécythes, Hypnos redresse les morts qu'il ravit. — L'agencement est à la fois plus ingénieux et plus harmonieux que dans la stèle de Malthakè, mais, si l'art est plus grand, le motif est le même. Dans les deux cas, c'est la mort même qui est mise sous nos yeux; la jeune femme du Louvre expire avec grâce, mais n'en meurt pas moins réellement, ni d'une manière moins vraie et moins sincère.

Sur un lécythe du Musée central (1), la scène est à peu près semblable, quoique rendue d'une manière plus touchante et avec je ne sais quelle affectation nouvelle d'émotion. Théophantè est assise de même sur un siège sans dossier; mais, bien que le bas du corps soit figuré de profil, le buste, tourné vers la droite, est figuré presque de face, de sorte que la morte semble vraiment expirer devant le spectateur. Son bras gauche repose encore entre les mains de son père ou de son époux, debout à la droite du tableau; mais l'autre bras, déjà privé de forces, pend verticalement. La tête, dont les cheveux épars flottent sur les seins, penche, les yeux fermés, sur l'épaule droite. Et, pour que nous ne croyions pas à une défaillance passagère, pendant qu'une servante soutient à gauche Théophantè, l'homme debout à sa droite porte en signe de deuil la main à son front. — La mort est ici plus visible et sa présence plus manifeste; mais, si l'expression est plus hardie et si l'effet est mieux atteint, le motif demeure le même. Bien plus, on pourrait soutenir que la scène est plus directement imitée de la nature : par sa recherche visible de l'émotion, par l'emploi de détails pittoresques, le sculpteur a, plus encore que son prédécesseur, tenté de se rapprocher du monde réel. Ses effets sont tous empruntés à cette vie : nulle part il n'essaye de traduire ou même d'imaginer l'existence ultérieure de la morte.

Un lécythe de la même collection (2) est plus expressif encore. La morte, Pheidestratè, au lieu de s'abandonner sans résistance, trouve la force encore de se lamenter sur son sort. A demi-couchée sur son siège à dossier, elle a de même le buste

1) *Attische Grabreliefs*, pl. LXXV, 309, p. 70.
(2) *Attische Grabreliefs*, pl. LXXIV, 308, p. 70.

de face, mais, par un mouvement plus forcé, retourne la tête à droite vers Mnesagora, dont les bras essayent, mais vainement, de la soutenir. Non seulement elle porte la main droite à sa chevelure, mais l'expression désolée de son visage, le regard suppliant qu'elle jette à Mnesagora montrent qu'elle résiste encore contre sa destinée. Ce n'est plus la mort pitoyable et comme affaissée : la morte se débat encore et cherche du secours contre le trépas. Mais, si cette agitation nouvelle est plus pittoresque, elle ne devient telle qu'autant qu'elle est ou semble plus réelle. Si l'effet est plus saisissant, c'est que l'illusion est plus grande et que la nature est imitée de plus près. Donc, en définitive, c'est toujours à la vie réelle qu'il faut nous reporter : c'est elle toujours qu'a voulu imiter le sculpteur.

Si l'on veut voir combien la tendance nouvelle était dangereuse et à quelles exagérations de pathos et de convulsions elle pouvait entraîner les artistes, on n'a qu'à jeter les yeux sur le relief de Plangon (1). Les Attiques surent heureusement éviter le mauvais goût du sculpteur béotien : leur art resta toujours plus sobre et plus discret.

Il y avait d'ailleurs une autre raison pour que ces sortes de représentations fussent à Athènes toujours rares et exceptionnelles. Si, dans la série très nombreuse des stèles funéraires antérieures au troisième siècle nous n'avons guère pu citer que ces quatre bas-reliefs, c'est que les Attiques comprenaient d'ordinaire tout autrement le rôle de ces monuments. Tous quatre, et malgré les différences que nous avons signalées, ils ont ce caractère commun de figurer la mort même ou du moins son approche : le motif est bien encore emprunté à la nature, parfois même avec une recherche habile de l'illusion, mais le moment est exceptionnel. C'est celui où la vie finit, où le mort ne s'appartient déjà plus, où il est le moins lui-même, où il ne peut être par suite reproduit qu'avec des traits nouveaux, non sous la forme qui lui était familière et tel qu'il avait coutume de paraître. Or, la tendance du génie grec est tout autre. Si le mort est figuré sur la stèle, c'est dans l'attitude qui lui était coutumière, c'est tel qu'il était et tel qu'on le connaissait dans la vie. On ne demandait pas la ressemblance physique, mais on exigeait du moins la ressemblance morale. Il fallait que le passant pût se faire du défunt une idée à peu près exacte : bref, il était

(1) Le Bas-Reinach, *Voyage archéologique*, pl. 71, p. 81. *Attische Grabreliefs*, p. 70.

nécessaire que le nom gravé sur le bas-relief correspondît le plus précisément qu'il fût possible à la scène figurée au-dessous. Par suite, le motif devait être pris dans la vie réelle, et les personnages ne pouvaient être représentés que tels qu'ils étaient ou avaient été. — Il est nécessaire d'insister sur ce point, car on a souvent donné de ces bas-reliefs une interprétation différente, qui, non seulement est inexacte, mais nous entraînerait, dans cette étude particulière, à de graves erreurs de raisonnement. —

Afin de faciliter et d'abréger la discussion, je diviserai les bas-reliefs en deux classes seulement. Dans la première, le mort est représenté seul. Dans la seconde, il est accompagné d'une ou plusieurs figures accessoires. Suivant les cas, on conçoit qu'il puisse y avoir doute et que le problème ait reçu des solutions différentes.

Pour les figures du premier groupe, nulle contestation ne semble possible. Le mort, assis ou debout, n'a pas d'attributs particuliers, ni rien qui le distingue des personnages réels. On peut, à la rigueur, supposer qu'il est représenté tel qu'il est dans l'Hadès ou tel qu'on l'y suppose. Mais, en admettant même que l'interprétation soit exacte, elle importe peu ici. Où que soit maintenant le mort, si tant est qu'il survive encore, il est figuré comme vivant et tel absolument qu'il était pendant son existence terrestre. Par suite, il a non seulement l'attitude, mais les sentiments des vivants : si le sculpteur rappelle parfois par quelque trait le souvenir du trépas, c'est par la tristesse qu'il prête à son personnage. Or cette mélancolie est d'un vivant qui sent la fin prochaine, non d'un mort qui, dans l'Hadès, regrette sa vie trop tôt terminée. Dans ce cas même, rien ne rappelle un séjour différent, ni des passions irréelles ou supraterrestres : tout est pris à ce monde, tout est d'un mortel, dans toute la plénitude de son action, dans toute la liberté et la spontanéité de son existence.

La question est plus complexe lorsqu'il s'agit des groupes funéraires. Afin de la poser dès l'abord tout entière, nous examinerons le groupe le plus controversé, celui que l'on pourrait appeler groupe des serrements de main. Suivant la solution que nous aurons donnée au problème, les questions secondaires seront par suite résolues et il sera facile de conclure du général au cas particulier.

Ces reliefs sont caractérisés par ce fait que le mort, représenté parfois debout, mais plus souvent figuré assis, donne

une poignée de mains à un personnage placé à son côté, tandis qu'autour de ce groupe central un ou plusieurs assistants, rarement absents du tableau, prennent diversement part à l'action principale. — L'interprétation la plus simple, à mon sens la seule vraie, est de supposer que le mort converse avec des vivants et que nous assistons à une réunion de famille, d'une nature, il est vrai, particulière, mais représentée, dans ses traits essentiels, comme serait une scène domestique. Si étrange peut-être que puisse au premier abord sembler cette conception du relief funéraire, rien n'est en fait plus vraisemblable. Quand le mort est représenté seul, il l'est, nous l'avons vu, tel qu'il était de son vivant. Pourquoi, quand nous le retrouvons au milieu d'autres personnages, en serait-il autrement? Pourquoi cette seconde scène ne serait-elle pas, au même titre que la première, empruntée à la vie réelle? Sans doute le lieu n'est pas nettement défini. Ce n'est ni l'Hadès, puisque tous les personnages, sauf le mort, sont actuellement vivants; ni la terre, puisque le mort est mêlé à des figures toutes réelles. C'est le tombeau, auprès duquel, par une convention toute naturelle, viennent se rencontrer le disparu et les survivants, celui que l'on regrette et ceux-là mêmes qui viennent l'honorer. La coutume est si bien établie de figurer le trépassé avec tous les traits de la vie réelle qu'il semble à sa place dans ce groupe qui, si longtemps, fut le sien. N'avons-nous pas vu d'ailleurs les peintres des lécythes figurer ainsi les vivants à côté des morts? Pourquoi une convention, qui paraît ici acceptable et toute naturelle, serait-elle ailleurs déplacée? Pourquoi le sculpteur de nos stèles aurait-il agi autrement que son confrère, le potier du Céramique? Pourquoi ne pas admettre une règle uniforme et de quel droit nous refuser à croire, sous prétexte que nos habitudes d'esprit sont différentes, que les Grecs répugnaient à ces invraisemblances? Et que pourrait prétendre la logique dans ces manifestations de la piété et de la douleur humaines?

Que valent d'ailleurs les objections qu'on a pu élever contre cette théorie? — Suivant une conception courante (1), il nous est impossible de constater le commerce des vivants et des morts, car tout critérium nous manquerait pour distinguer les premiers des derniers. De fait il est certain que le personnage assis n'est pas toujours le mort. Est-ce à dire que la scène en

(1) Furtwængler, *Collection Sabouroff*, Introduction aux sculptures, p. 49-50.

soit pour cela moins claire et l'interprétation plus hasardeuse? L'hésitation, quand elle est possible, ne porte que sur les deux personnages principaux et le fait même que l'on peut alors les confondre prouve que le mort est représenté comme les vivants, donc que la scène est empruntée à la vie réelle et au cercle de la famille. — Mais, dira-t-on, le respect dû aux morts les éloigne de ce monde présent et empêche de les mettre d'égal à égal avec les vivants. Quand ceux-ci sont représentés, comme dans le vase de Myrrina, ils sont de petite dimension, très distincts du mort et figurés de telle manière que toute confusion semble impossible. — S'il en était ainsi, il serait étonnant de voir si rarement sur les stèles funéraires proprement dites de ces personnages plus petits s'opposant aux morts de la scène principale, car, s'il est une idée qui semble naturelle, c'est bien celle d'associer les survivants aux morts qu'ils pleurent et qu'ils honorent. Mais que signifie au juste cette différence de taille entre personnes faisant partie de la même scène? On sait qu'elle se rencontre souvent dans les ex-voto offerts à une divinité, cela dès l'époque archaïque. Les exemples en sont si nombreux qu'il semble inutile d'en citer : il nous suffira d'avoir constaté le sens de cette convention. Les Grecs y avaient recours toutes les fois qu'ils voulaient marquer la dépendance et l'humble rang des adorants. Mais est-ce le cas dans nos bas-reliefs? Il ne faut pas oublier qu'ils étaient dressés sur la tombe très peu de temps après la déposition du cadavre : quelques-uns même, qu'on trouvait tout faits chez le statuaire, purent être prêts pour la cérémonie. De toute manière, entre l'instant du trépas et la mise en œuvre ou l'emploi des stèles, il s'écoulait à peine quelques semaines ou quelques mois. Or, du moins aux cinquième et quatrième siècles, il faudrait supposer une héroïsation singulièrement prompte pour qu'une ligne de démarcation aussi nette pût sitôt s'établir entre les vivants et les morts. Celui que l'on venait de perdre avait ressemblé à ses proches : ceux-ci ne pouvaient encore le concevoir que comme tout semblable à eux; ils auraient eu scrupule à le grandir ainsi démesurément. Par suite, si, par une superstition touchante, ils se faisaient représenter à côté de lui sur la stèle, ils ne pouvaient y paraître que comme ses égaux, que comme personnages de même taille et de même extérieur; ils devaient, bien loin de penser à ce qu'il pouvait être maintenant, le rabaisser en quelque sorte jusqu'à eux et le figurer tel qu'ils l'avaient aimé et connu. — Une confirmation probante nous est donnée par les banquets funéraires

dont nous avons parlé. Il arrive assez souvent que dans ces reliefs, à côté du mort trônant sur son lit d'apparat, des personnages plus petits apparaissent; ce sont les parents qui offrent la sculpture au défunt. Mais nous avons vu que précisément l'objet de ces monuments était de contribuer au culte des héros, non de représenter au moment même de la mort le parent disparu. Ils étaient, longtemps après la séparation, plusieurs siècles quelquefois plus tard, dressés autour de l'héroon; ils n'étaient pas l'image, immédiate et toute simple, du défunt. Aussi tout mort ne recevait pas de ces offrandes, et, surtout en Attique et à l'époque que nous étudions, on trouve très peu de ces scènes de banquet. Par suite rien ne s'oppose à ce que les personnages figurés sur nos stèles ne soient, en partie, des survivants et, qu'après sa mort, comme avant elle, le défunt puisse converser avec ses parents.

Aussi ne saurais-je souscrire à la théorie de M. Furtwængler (1), admettant que, dans ces « grands tableaux de famille, » on ait parfois introduit des personnages vivants, mais voulant qu'on les ait alors représentés comme morts « ou plutôt dans le type créé pour les morts. » Ce sont, ajoute-t-il, les images anticipées de défunts à venir. — Il est hors de doute, et je n'irai point à l'encontre, que ces vivants durent mourir un jour; mais là n'est pas la question. En fait, la doctrine inverse est la vraie. Ce ne sont pas des personnages réels que l'on donne pour irréels et qu'on transfigure en les présentant comme trépassés. Ce sont des vivants que l'on traite en vivants et auxquels on donne l'attitude et toutes les caractéristiques des mortels. Les seuls personnages qui, dans ces scènes, ne soient pas actuellement agissants sont figurés comme tels et reprennent, pour quelques instants, leur physionomie et leurs occupations passées. Bref, nous assistons à une réunion de la vie réelle; rien, sauf la destination de la stèle, ne nous éloigne d'ici-bas.

On objecte les inscriptions. Mais, outre qu'on a parfois fait un singulier usage de ce genre d'arguments, il ne faut pas oublier quelle était la négligence des lapicides, et il faudrait surtout se garder de croire que les noms gravés sur la stèle ou sur le lécythe funéraire soient toujours contemporains de ces monuments. Sans parler des réemplois, certains dans plusieurs cas, beaucoup d'inscriptions ont été faites plus tard, quelquefois en contradiction formelle avec la scène représentée. D'ail-

(1) Furtwængler, *Collection Sabouroff*, Introduction aux sculptures, p. 51.

leurs, il n'est pas difficile de montrer que partout où il n'y a pas eu faux, volontaire ou involontaire, de la part du graveur, les inscriptions s'accordent avec l'interprétation proposée et ne s'accordent même qu'avec elle. — Prenons, par exemple, une amphore trouvée au Dipylon et encore à son ancienne place (1). Un personnage viril, à demi-drapé dans son himation, s'avance vers une femme assise qui lui donne la main. Au-dessus de l'homme, une inscription est gravée, Hégétor; au-dessus de la femme, une seconde, Pamphilè; sous la scène et à gauche est le titre complet qui consacre l'état civil d'Hégétor : Hégétor Képhisodorou. — Comment faut-il interpréter la scène? Est-ce une réunion aux enfers? Mais, en dehors même du caractère tout réaliste ou, pour mieux dire, tout réel du motif, quelle preuve accessoire pourrait-on nous en donner? La double mention faite d'Hégétor montre que le *lécythe* lui était destiné et qu'il a, par suite, été commandé au marbrier ou choisi dans ses magasins après sa mort. Mais rien ne nous dit que Pamphilè soit aussi trépassée; elle est assise, comme elle était de son vivant; pourquoi ne vivrait-elle pas encore? Et n'est-il pas très vraisemblable que Pamphilè ou, à l'instigation de Pamphilè, son nouveau κύριος, ait fait à Hégétor l'hommage de ce monument? Le motif devient alors très clair. Hégétor serre la main de sa femme Pamphilè, comme il l'eût fait, de son vivant, après une absence. Et de fait, c'est bien un court voyage qu'il vient de faire. Il est descendu dans la tombe et, de là, chez Hadès; il revient sur terre pour saluer Pamphilè. Comment s'étonner qu'une personne vivante soit représentée près de lui, puisque, par une convention naïve, il nous apparaît, quoique mort, comme vivant lui aussi; et comment mieux figurer cette trop courte réunion et ce retour trop bref que par le serrement de main, signe d'éternelle amitié et de liaison indissoluble?

Mais, a-t-on dit, et c'est la dernière objection capitale que l'on ait dirigée contre notre théorie, la poignée de mains a un tout autre sens, et les Anciens nous l'ont eux-mêmes expliquée. Sans parler des vases Apuliens où les figures blanches, représentant, à n'en pas douter, des personnages morts, se serrent ainsi les mains, on a réuni des textes en assez grand nombre, tendant à prouver que les survivants aspiraient à rejoindre les leurs

(1) *Attische Grabreliefs*, pl. LVI, 208, p. 49.

(2) Furtwængler, *Collection Sabouroff*, Introduction aux sculptures, p. 46-7.

dans les enfers. La δεξίωσις est même attestée par un passage d'Hypéride (1). Mais il serait étrange que cette réunion fût toujours traduite par ce signe et plus singulier encore que la scène figurée sur les stèles fût une scène « élyséenne. » Car nous avons vu, au cours de cette étude, que la croyance à une vie supra-terrestre, semblable à l'existence antérieure et se poursuivant dans un monde supérieur, n'était ni commune à tous les Hellènes, ni certaine pour ceux-là même qui en admettaient la possibilité. Par contre, tous les Grecs pouvaient trouver naturel sinon que le mort revînt sur la terre, du moins qu'il fût représenté comme y revenant en effet. D'où suit que le nombre même de ces bas-reliefs exclut la première hypothèse et nous force d'adopter la seconde. — D'ailleurs, comment est mis en scène ce retour du défunt ? S'il arrive aux enfers où, prétend-on, il désirait depuis longtemps descendre, afin de serrer dans ses bras un parent trop tôt disparu, il faut que cette effusion soit rendue sensible à nos yeux ; il faut qu'on l'accueille comme il s'avance lui-même, avec la même tendresse et les mêmes manifestations d'allégresse. Or, dans presque tous les cas, nous voyons un personnage debout, serrant simplement la main à un autre assis devant lui. Très souvent le premier est au repos, en conversation familière avec le second. Il ne saurait être question ici d'un retour ni d'une arrivée dans ce monde longtemps désiré ; tout au plus pourrait-on admettre que la causerie a suivi les premiers épanchements. Là même où l'arrivant s'avance vers le siège, il le fait sans hâte visible, comme s'il accomplissait un acte familier, non comme s'il avait été longtemps privé d'une joie qui lui serait maintenant accordée. Enfin, dans les rares cas où l'artiste a voulu montrer quelque empressement de sa part, l'attitude du second personnage est-elle bien celle qui convient à la situation ? Conçoit-on qu'après une longue séparation l'accueil soit aussi froid, aussi tranquille et aussi résigné ? Que le mort ou celui qui le reçoit reste assis, j'y consens. Mais n'y aurait-il pas alors même moyen de témoigner, s'il en ressentait quelque peu, sa surprise et son émotion ? Et s'il n'en montre pas, n'est-ce pas que l'interprétation proposée n'est pas la vraie et qu'il s'agit simplement d'une scène de famille se passant dans la vie réelle et aussi approchée de cette vie que l'art du sculpteur pouvait le permettre. Quand le mort est le personnage debout, c'est lui qui s'avance au-devant des

(1) *Oraison funèbre*, 13.

survivants et rentre ainsi dans le cercle de famille. Quand, ce qui est le cas le plus fréquent, c'est au contraire la personne assise, il reçoit au contraire le salut de ses proches. Mais, dans l'un et l'autre cas, il n'y a place ni pour la surprise, ni pour une émotion exagérée. Le souvenir de ces réunions de famille est si voisin encore et l'empreinte en est si fraîche dans la mémoire, que les gestes superflus, toujours évités par les Grecs, sont plus que jamais hors de mise.

Si l'interprétation est exacte pour les personnages qu'unit un lien sensible, comme une main pressée ou tendue, on conçoit qu'elle doive l'être, à bien plus forte raison, là où les figures sont simplement juxtaposées et ne sont réunies que par le cadre. Aucune difficulté ne s'oppose plus à ce qu'un mort soit représenté à côté d'êtres vivants encore agissants et capables de se mouvoir librement. Les deux ordres de choses sont différents et peuvent être indépendants l'un de l'autre. Sans doute, une convention est encore ici nécessaire, mais elle semble plus naturelle ou est, du moins, plus facilement acceptée. Nous aurons donc encore une scène qui se passera sur la terre, et où le mort paraîtra comme vivant : le motif sera différent, mais d'ordre semblable et emprunté au même répertoire, celui du monde réel.

Par suite, malgré ce qu'on a pu soutenir, les reliefs funéraires ne représentent pas l'existence ultérieure du mort. Qu'ils le dépeignent seul ou qu'ils l'entourent de ses proches, les sculpteurs de nos stèles nous montrent le défunt tel qu'il était de son vivant, tel qu'il doit être pour la postérité. Ils ne cherchent visiblement qu'à composer sa figure de tous les traits essentiels qui peuvent le définir, et, pour ce faire, ils choisissent, soit son occupation et son attitude préférée, soit un motif qui le replace parmi les siens et qui perpétue son état civil. Ils ne sauraient oublier que le monument est dressé sur une tombe, mais ils n'y rappellent la mort que discrètement, comme une menace qui, parfois, assombrit le tableau, non comme une réalité présente qui donnerait un tout autre sens à la scène figurée. Et cette mélancolie dont ils voilent parfois la physionomie de leurs héros est encore un signe du réel, un fait observé et exactement traduit. Bref, nous ne trouvons rien dans ces stèles qui ne soit emprunté à la nature, et l'intention du sculpteur a justement été de donner un tableau pris sur le vif, d'imiter et de copier, non de transformer et transfigurer. Si, comme nous l'avons vu, la peinture de l'agonie et de la mort même paraît avoir été rare chez les Attiques, leur réalisme, plus discret et plus exclusif,

n'a guère été moins sincère : seulement, ils ont choisi une autre période de l'existence, ils ont cherché à donner de la vie une idée complète et définitive, non passagère, tourmentée et tout exceptionnelle.

Ainsi, — pour résumer ici les conclusions de cette enquête nécessaire, — l'intention du sculpteur de stèles était très simple et très nette. Il voulait faire l'image du mort et le figurer réellement présent sur le bas-relief. L'indétermination conventionnelle du lieu de la scène lui permettait de l'entourer de personnages vivants et de l'engager dans une action terrestre, bref, de le représenter tel que jadis il avait vécu. — L'on voit aussitôt les conséquences de ce principe. Suivant la manière dont le mort sera figuré, suivant qu'il sera tout à cette vie ou que, dès ce monde, il songera au trépas prochain, les idées courantes se seront modifiées sur la fin humaine. Nous aurons là un critérium nouveau qui nous permettra de mesurer, d'une manière imparfaite et approximative, mais avec une certitude relative, l'évolution des idées morales et le changement des conceptions relatives à la mort.

Dans l'étude très brève de ces bas-reliefs, nous suivrons le même ordre que lorsque nous avons tenté de fixer l'interprétation des motifs qui les ornent. Nous passerons de la figure isolée aux groupes et du mort seul aux scènes de famille. Nous essaierons de montrer, non seulement que la tristesse, prêtée par l'artiste à ses personnages, est un sentiment nouveau qui apparaît dans les seules stèles récentes, mais qu'elle est, en quelque sorte, en raison inverse du nombre des figures, presqu'absente dans les grands groupes, très réelle, au contraire, et parfois singulièrement touchante dans les réunions intimes ou dans les reliefs à un personnage. —

Tout d'abord, le point de départ est intéressant à constater. Si nous passons en revue les rares monuments funéraires antérieurs aux guerres Médiques, nous y chercherons en vain une trace de deuil ou rien qui rappelle le trépas. Le mort est représenté dans toute la pompe et l'éclat de sa vie passée : il agit encore sur la pierre comme il agissait autrefois dans les gymnases ou dans les armées d'Athènes. Il apparaît comme cavalier, comme discobole, comme lanceur de javelot, comme guerrier au repos : nulle allusion n'est faite à son sort présent. Ce qui doit rester de lui, en effet, c'est uniquement le souvenir de sa bravoure ou de son habileté dans les jeux : voilà ce que, dans sa pensée, ne saurait atteindre la mort et ce qui survivra à sa fin.

Aussi l'hymne de pierre est-il aussi magnifique et somptueux que l'ode triomphale d'un Pindare. A peine si, dans le monument de Vari (1), des figures accessoires rappellent quel est l'objet du relief : encore le pleureur et les pleureuses sont-ils relégués sur les bas-côtés, à la place la moins en vue et où ils pouvaient n'être pas aperçus. La face principale appartient à l'éphèbe cavalier représenté dans tout l'éclat de sa jeunesse et de son rang.

Dans les figures féminines des siècles suivants, nous ne saurions nous attendre à trouver cet orgueil d'une énergie satisfaite et se déployant librement. Ni la condition de la femme grecque, ni son sexe même ne permettaient cette manifestation de la force brutale. Mais nous retrouvons dans de nombreuses stèles la même insouciance de la mort, la même représentation de la vie quotidienne dans toute sa quiétude et sa liberté d'allures. Sauf le passage de la palestre au gynécée, rien n'est changé dans la conception de l'existence.

Ainsi Mynno, sur le bas-relief de l'ancienne collection Sabouroff (2), n'est qu'une Athénienne du temps de la guerre du Péloponnèse qui file, tranquillement assise sur son siège à dossier. Nulle expression de tristesse ne voile sa figure : si sa tête est légèrement penchée, c'est uniquement pour suivre les mouvements de son fuseau. Elle est tout à sa tâche, et le statuaire n'a pas cru pouvoir mieux la représenter que comme une sage et zélée maîtresse de maison. — Si l'on compare à ce relief la stèle de la collection Meletopoulo (3), on aperçoit avec la précédente d'assez sérieuses différences. Pourtant, le motif est le même, une corbeille à laine est de même placée sous le siège du fauteuil, mais elle ne sert plus ici que de prétexte à la scène et presque de décor. Artemisia, la main gauche occupée à relever son diploïdion, semble regarder simplement devant elle. Ce n'est pas encore le sentiment de réflexion que nous trouvons dans les stèles suivantes, mais on sent que son attitude sérieuse deviendrait aisément mélancolique.

C'est ainsi que la Tito du Musée Central (4), débarrassée de cet attirail de fileuse qui serait déplacé dans cette conception nouvelle, est déjà plongée dans une méditation profonde. La

(1) *Attische Grabreliefs*, pl. XI, 19, p. 9-10.
(2) *Attische Grabreliefs*, pl. XVII, 38, p. 15.
(3) *Attische Grabreliefs*, pl. XIX, 40, p. 16.
(4) *Attische Grabreliefs*, pl. XVIII, 39, p. 15-6.

main portée à son voile et la tête penchée, elle semble perdue dans ses réflexions, et l'on ne saurait nier, sinon sa douleur profonde, du moins sa gravité inattendue et son apparente tristesse. — Ce sont les mêmes sentiments que nous retrouvons dans le lécythe de Philoumenè (1). L'attitude penchée est la même, et, par un geste naïf et gracieux, les doigts de la jeune femme touchent son menton, dans l'effort de sa réflexion et la tension insolite de son être. Pour elle, comme pour Tito, la mort est un grave problème qui vient soudain interrompre le cours de leur vie insouciante et joyeuse, et c'est sérieusement, avec une mélancolie touchante et résignée, qu'elles songent à la fin prochaine.

La tristesse est plus grande encore et la douleur plus sensible dans le relief de Prosousia (2). Dans cette stèle, la tête de la jeune femme est, plus que dans les sculptures précédentes, penchée en avant, et elle s'appuie, comme un poids trop lourd, sur le coude gauche. Ici l'affliction est réelle, et la pensée du trépas est trop forte pour le faible esprit de Prosousia.

Or les plus récentes de ces stèles appartiennent aux premières années du quatrième siècle. Il nous faut donc admettre qu'à cette époque on représentait déjà le mort comme prévoyant, dès cette vie, son triste destin, et comme s'affligeant de sa fin trop proche. C'était là, du moins pour les reliefs funéraires, une innovation. Jusque là, rien ne venait voiler l'image du mort : il continuait, sur la stèle, à vivre de sa vie passée, sans rien attendre et sans rien craindre. Désormais il connaîtra à l'avance sa fin et cette prévision, sans anéantir dès l'abord toute son énergie, en atténuera l'expression, et, malgré qu'il en ait, pénétrera son âme d'une mélancolie nouvelle. Le souffle de la mort l'aura touché dès ce monde, et il tentera vainement de se soustraire à son influence.

Nous trouverions, en effet, la même tendance dans de nombreux reliefs ou fragments de reliefs. Elle est commune à l'art du quatrième siècle, et si, comme il est naturel pour les formes et les idées nouvelles, elle n'apparaît d'abord que dans les œuvres de choix et de luxe, elle se manifeste bientôt jusque dans les productions secondaires. — Pour ne pas multiplier les exemples, je prendrai seulement deux fragments de reliefs, certainement funéraires.

(1) *Attische Grabreliefs*, pl. XXIII, 3, 48, p. 18.
(2) *Attische Grabreliefs*, pl. XXII, 2, 44, p. 17.

Sur la stèle (?) de Ménidi (1), que l'épaisseur du marbre, le caractère et le style des draperies font dater de 400 environ, la femme assise sur le trône est toute différente de la Mynno du Musée de Berlin. L'ample himation qui la recouvre semble le vêtement le mieux choisi pour l'abriter dans sa douleur. Il entoure complètement son bras gauche et ne laisse libre que l'avant-bras droit qui, appuyé sur le coude, semble, bien qu'il ne touche pas la tête, en supporter le poids. L'attitude de la jeune femme est, en effet, singulièrement penchée : la tête, très affaissée, s'incline presque horizontalement. Les yeux entr'ouverts aux paupières gonflées, l'air sérieux et grave du visage montrent une douleur plus profonde, quoique en apparence résignée, presque souriante : la mélancolie est ici certaine et indéniable. L'on sent trop bien que la mort est prochaine, ou, ce qui revient au même, que la femme la tient pour prochaine, qu'elle y songe et médite sans cesse ce douloureux problème.

Nous trouvons les mêmes sentiments exprimés dans une stèle mal conservée de l'ancienne collection Radowitz (2). Mais l'art n'est déjà plus le même et trahit toute la recherche de l'émotion propre aux sculpteurs du quatrième siècle. La tête, renversée en arrière, se présente presque de face ; les lèvres entr'ouvertes et fortes, les narines contractées, les yeux allongés et comme alanguis, la pose même, toute affaissée et presqu'abandonnée, sont d'une femme qu'oppresse un poids trop lourd. La douleur est ici physique et non plus morale, comme dans le relief précédent. Il en résulte quelque chose de pénible et une gêne involontaire pour le spectateur, mais cette impression même et cette gêne sont significatives. Elles ne sauraient se concevoir sans le sentiment très vif de la mort et sans l'oppression que cause à sa victime ce sentiment devenu ainsi prépondérant.

Par là se manifeste, avec une évidence qu'on ne saurait nier, la transformation des idées courantes relatives à la fin de l'homme. Quand la confiance en la force et en la valeur de la vie est assez grande pour se suffire à elle-même et pour emplir l'existence, le défunt est représenté sous sa forme seule réelle, c'est-à-dire tel qu'il a été. Quand cette confiance disparaît ou commence à diminuer, le mort, figuré encore comme vivant, est, dès cette vie, dans l'attente du trépas : aussi nous le

(1) *Attische Grabreliefs*, pl. CXIV-CXV, 572, p. 124.
(2) *Attische Grabreliefs*, 583, fig., p. 126.

montre-t-on tantôt seulement sérieux et grave, tantôt triste et mélancolique.

Cette évolution à laquelle nous avons assisté dans la représentation de la femme isolée, nous la retrouvons aussi, mais, comme il est naturel, moins vive et moins sensible, dans les stèles où la figure est virile. Le sexe même et les habitudes d'esprit différentes contraignent ici à montrer plus d'empire sur soi-même et plus de résignation à subir l'inévitable nécessité. Pourtant, si l'on compare les reliefs antérieurs aux guerres Médiques à certaines stèles du quatrième siècle, on apercevra sans peine quelle distance les sépare. L'éphèbe et le guerrier, uniquement soucieux, sur les premiers monuments, de leurs armes ou des instruments de la palestre, semblent songer, sur les reliefs récents, qu'ils ne sont pas uniquement au monde pour y montrer leur adresse ou leur énergie, que jouir de l'existence n'est pas le tout de l'homme, et que, comme cette existence est bornée, il faut, dès cette vie, en prévoir la fin, quittes à ce que cette attente vienne troubler leurs joies et diminuer leurs voluptés.

Regardons par exemple, sur une stèle du Musée Central (1), Demokleides assis à la proue d'un vaisseau. Comme sur les bas-reliefs bien connus de Rhénée, nous avons sous nos yeux un naufragé, dont le navire a péri dans une tempête récente. Son casque et son bouclier, déposés à côté de lui, montrent que ce n'était pas un commerçant, mais sans doute un jeune soldat mort pendant une expédition navale. L'appareil qui l'entoure nous fait penser, et telle était bien l'intention du sculpteur, à la manière dont a péri le jeune éphèbe, mais nous ne sommes pas seuls à le faire, et lui aussi, le naufragé, ne songe que trop à la mort prochaine. Le bras droit appuyé sur le coude, la main soutenant la tête inclinée et rêveuse, le corps abandonné, à demi-replié sur lui-même, il pense à ce qui l'attend et réfléchit à ce qu'il perd. Quelles assurances sa mélancolie a-t-elle sur l'au delà, quelles méditations occupent son esprit, nous l'ignorons également, mais à coup sûr la mort ne lui est pas indifférente, et l'attrait de son mystère l'a pris tout entier.

Dans ces reliefs, comme dans les représentations féminines, la vie passée du mort n'est plus le seul sujet où l'imagination du statuaire s'inspire et puise sans choisir. Ou, si l'on veut, c'est

(1) *Attische Grabreliefs*, pl. CXXII, 623, p. 132.

elle encore qui est figurée, mais comme pénétrée d'une pensée nouvelle et se tournant, malgré elle, vers l'au delà. —

Ce sentiment, jusqu'alors inconnu, de la tristesse de la destinée humaine, avait besoin, pour s'exprimer librement, que le mort fût seul sur la stèle, qu'il s'appartînt tout entier et que rien ne vînt interrompre le cours de ses rêveries. C'est la raison très simple pour laquelle nous trouvons surtout, dans les reliefs précédents, la manifestation de ces idées nouvelles ; ce sont, en effet, les seuls où nul voisinage indiscret ne vient gêner l'expansion des pensées intimes. Partout ailleurs, une scène, si simple qu'elle soit, est figurée, et le mort, malgré qu'il en ait, devient un acteur.

Il est un cas, pourtant, où, bien que plusieurs personnages soient représentés, la parole, en fait, ne revient qu'à un seul, et où tout se passe comme s'il était seul figuré sur la stèle. C'est celui où la maîtresse de maison n'est accompagnée que de sa seule servante. Cette dernière n'a guère alors qu'un rôle épisodique et ne sert qu'à rappeler le passé de la morte, ou, suivant l'habileté du sculpteur, à la mettre mieux en lumière. Devant elle, d'ailleurs, sa maîtresse n'a rien à feindre : elle est libre de rester telle qu'elle aurait été, si elle avait été seule reproduite, et c'est telle, en effet, que les Grecs l'ont représentée. —

Si nous partons de la célèbre stèle d'Hegeso (1), nous aurons peine à y reconnaître quelque réflexion profonde, ou quelque grave méditation sur la mort. A peine si une légère mélancolie voile la belle tête inclinée de la jeune femme ; encore le calme souverain que nous semble aujourd'hui respirer ce relief, est-il dû surtout à la pure sérénité de l'art du cinquième siècle, époque à laquelle remonte encore notre monument. Il serait difficile d'imaginer une scène de parure plus splendide et plus simple, mais on aurait tort de rien chercher au delà. Ni Hegeso n'y songe, ni même, à vrai dire, sa suivante.

L'ancien bas-relief Pourtalès (2), à peu près contemporain du précédent, n'est guère plus « expressif. » La maîtresse tend les mains vers les objets de toilette que lui apporte sa suivante, et celle-ci, comme dans la stèle d'Hegeso, se tient à demi-penchée en face d'elle. Dans les traits de la femme assise on ne saurait rien trouver que de l'attention sérieuse : nulle apparence de tristesse, ni d'émotion véritable.

(1) *Attische Grabreliefs*, pl. XXX, 68, p. 21-2.
(2) *Attische Grabreliefs*, pl. XXXV, 1, 74, p. 23.

Par contre, nous assistons, sur une stèle du Musée central (1), à une scène toute différente. Non seulement la suivante est remplacée par une sœur (?), vêtue du même costume et presque du même âge, ce qui rend le tableau plus intime et plus familial, mais les draperies souples et sinueuses, qui enveloppent les deux femmes, paraissent mieux convenir à des sentiments plus discrets et comme plus voilés. L'attitude de la morte est surtout différente. La tête penchée, les yeux à demi-ouverts et aux bords prolongés, la bouche légèrement contractée, s'appuyant sur le coude droit qui sort des plis de l'himation, elle ne regarde plus le coffret qui lui est présenté : elle ne songe qu'à la fleur de sa vie, sitôt ravie, et sa tristesse, quoique contenue, nous semble singulièrement éloquente. — Peut-être l'est-elle plus que le bas-relief trop vanté de Phainaretè (2), d'art quelque peu grossier et brutal. Pourtant tout sujet épisodique a ici disparu. La morte, la tête retournée presque de face, y est toute à ses pensées, et la suivante, malheureusement mal conservée, ne faisait qu'assister et compatir à sa visible tristesse. Mais l'expression, trop directe et trop intentionnelle, est moins pénétrante et moins véritablement émouvante.

Nous avons comme un degré de plus dans un lécythe d'Athènes (3). La morte, la tête recouverte d'un voile, le buste penché, l'un des bras abandonné sur ses genoux, est affaissée dans sa muette et morne tristesse. Aussi son esclave la contemple-t-elle sans mot dire, n'osant troubler son recueillement et ne pouvant y prendre une part directe. Enfin, le dernier terme de la série nous est offert par une stèle du même Musée (4). Là le désespoir est complet et s'avoue sans honte ni pudeur. La Corinthienne Aristagora, les bras ballants, la tête s'inclinant irrésistiblement, est comme écrasée sous la menace qu'elle sent trop prochaine. Peu lui importe que sa suivante la pleure ou non, qu'elle l'assiste ou non de son affliction, elle ne la regarde, ni ne se soucie d'elle : elle ne voit qu'elle-même et ne pense qu'à son propre destin. Tout se passe comme si elle était en effet seule sur son bas-relief. —

Il n'en est pas de même, et on le conçoit aisément, quand une autre personne remplace la servante, car, avec tout autre, la

(1) *Attische Grabreliefs*, pl. XXXI, 69, p. 22.
(2) *Attische Grabreliefs*, pl. XXXIX, 104, p. 29.
(3) *Attische Grabreliefs*, pl. XXXVIII, 99, p. 28-9.
(4) *Attische Grabreliefs*, pl. XXXVIII, 101, p. 29.

morte ne peut s'abandonner de même, ni montrer aussi franchement ses véritables sentiments. Par exemple, rien de plus naturel que de voir une jeune mère s'attendrir à la pensée de quitter ses enfants. Que le sculpteur pourtant veuille nous rendre sensible ce motif et qu'à côté de la morte il nous montre ses enfants, nous aurons aussitôt un groupe, une scène de famille, un tableau de la vie réelle où toute pensée étrangère disparaîtra. La mère, engagée dans une action où elle doit prendre une part active, sera, quoi qu'elle fasse, toute à son rôle, toute à ce monde et à ses devoirs maternels.

Ainsi Asia (1) n'est qu'une mère serrant dans ses bras son fils. Si une émotion quelconque nous semble se dégager du relief, elle est toute faite de ce que nous y ajoutons; elle n'est ni dans les intentions de l'artiste, ni dans le sens même de l'œuvre. Le geste naïf de l'enfant n'est touchant que parce qu'il s'adresse à une morte; la tendresse de la mère ne nous paraît inquiète et songeuse que si nous savons son destin prochain. Que l'on imagine un instant que la stèle n'est pas funéraire, et nous aurons devant les yeux une délicate scène d'intérieur : nous ne pourrions songer à nulle intention étrangère de l'artiste. — De même Aristolea (2), cette jeune mère qui pose la main sur la tête de son fils, n'est émue que pour un œil préconçu. On peut voir dans son geste l'adieu attendri d'une mère, mais on y pourrait tout aussi bien reconnaître un motif emprunté à la vie réelle. Si ce motif nous touche, c'est que nous l'interprétons et que, malgré nous, nous y chercherons l'explication des pensées d'Aristolea.

Par un raisonnement semblable, la toute jeune fille qui, dans une stèle d'Athènes (3), est consolée par une amie du même âge, ne peut avoir une douleur bien sérieuse, ni bien profonde. Elle éprouve un gros chagrin d'enfant à la pensée de quitter ses jouets, mais il faudrait se garder de voir là rien qui ressemhle à l'impression tout autrement grave de la mort. Pas plus que dans les scènes précédentes, le sculpteur n'a voulu montrer ce qu'il pensait ou ce qu'on pensait autour de lui de la fin humaine : il est douteux qu'il se soit proposé autre chose qu'un gracieux tableau d'intérieur. —

Si la présence d'un enfant suffit pour que la morte soit arra-

(1) *Attische Grabreliefs*, pl. XXVI, 58, p. 19.
(2) *Attische Grabreliefs*, pl. XXVII, 60, p. 20.
(3) *Attische Grabreliefs*, pl. CLXVIII, 906, p. 194.

chée à la pensée de sa destinée, il en devait être ainsi, à bien plus forte raison, dans les réunions de famille, telles qu'étaient, nous l'avons vu plus haut, les groupes réunis par un serrement de main. Il n'y faut voir, en effet, ni l'arrivée du mort dans l'Hadès, ni moins encore son départ de terre, — ce serait plutôt son retour en ce monde, si, le plus souvent, il n'était pas représenté sur la stèle, comme s'il continuait simplement son existence passée et conversait paisiblement avec les siens. Si la mort est présente par quelqu'endroit dans les scènes familiales, c'est parfois par le pressentiment de son approche, non par sa manifestation directe : les personnages en sentent la menace lointaine et future, mais ils la prévoient sans en être atteints.

Par suite, dans la plupart de ces reliefs, rien, surtout dans le personnage principal, ne nous fait souvenir de la destination de la stèle : tout y montre une scène de famille, tout intime et cordiale. — Les deux femmes d'un grand groupe du Musée Central (1) causent simplement entre elles, sans plus de gestes, ni d'émotion apparente que dans la vie réelle. De même celles qui, sur un relief de la même collection (2), se prennent affectueusement les bras et conversent avec une animation que l'artiste a su rendre sensible : si leurs têtes étaient conservées, elles n'exprimeraient que la joie de se revoir et de reprendre leurs causeries familières. — Ou encore si, dans le beau relief de Mika et Dion (3), un sentiment est commun aux jeunes époux, n'est-ce pas la douceur d'une étreinte commune, la joie d'être de nouveau réunis, de s'interroger et de se répondre mutuellement ? Si une légère tristesse est visible dans le visage penché de l'homme, on en chercherait vainement trace dans la placide assurance de Mika : toute pensée non terrestre est bien absente d'elle, et elle ne songe à rien qu'à son miroir et à son jeune époux qu'elle regarde.

Malgré le troisième personnage, la même joie de la réunion apparaît dans une grande stèle du Musée Central (4). L'effusion des deux femmes est, si l'on veut, touchante, mais sans que la morte elle-même soit émue par sa destinée, sans qu'elle témoigne autre chose que le plaisir et la volupté d'aimer et d'être

(1) *Attische Grabreliefs*, pl. XLIV, 145, p. 37.
(2) *Attische Grabreliefs*, pl. XLIII, 150, p. 38.
(3) *Attische Grabreliefs*, pl. XLVIII, 157, p. 39-40.
(4) *Attische Grabreliefs*, pl. LXXVIII, 320, p. 73.

aimée. — De même encore, si le personnage principal semble quelquefois inquiet, c'est bien moins de sa destinée que des regrets mêmes qu'il cause, et s'il se pleure, c'est en autrui (on sait que, par un artifice déjà fréquent chez les peintres de lécythes, les sculpteurs ont surtout prêté aux survivants et aux personnages accessoires des sentiments de deuil et de pitié). Ainsi la morte, sur le monument de Philino (1), regarde avec émotion l'affliction de celle dont elle serre la main : rassurée sur son propre sort, elle s'inquiète de la douleur des siens. — Ce sentiment est surtout sensible dans la stèle de Damasistratè (2). Sans parler de l'affliction visible des deux personnages accessoires, le visage contracté de son époux dit assez quelle est sa souffrance : aussi Damasistratè lève-t-elle, avec une interrogation douloureuse, son visage vers lui, et elle compatit à sa pitié plus qu'elle n'est elle-même touchée par la désolation générale. — C'est à peine si, dans certaines scènes où tout est calculé pour l'effet dramatique, la morte participe, quoique toujours d'une manière plus discrète, à l'émotion de tous (3).

Je ne veux pas nier que, dans les groupes du quatrième siècle, le pathétique, si contenu encore, qui commençait d'envahir les arts plastiques, n'ait pas exercé, là aussi, son influence. Je citerai surtout deux monuments où elle est surtout sensible. L'un est le célèbre relief de Procleidès (4), l'autre une stèle trouvée au sud d'Athènes (5). — Mais, pour les raisons que nous avons énumérées, ces groupes convenaient mal à l'expression de ces sentiments nouveaux : il leur manquait l'isolement et le recueillement nécessaires pour que le mort pût, livré à lui-même, songer à sa trop brève destinée. —

Quoi qu'il en soit de ces raisons spéciales, nous avons assisté, dans cette revue rapide des reliefs funéraires, à la répétition des mêmes phénomènes caractéristiques qui nous avaient frappé dans l'étude des lécythes. De la représentation pure et simple de la vie, l'artiste, peintre ou sculpteur, passe à l'expression de sentiments nouveaux : l'influence que l'idée de la mort prochaine peut exercer sur la conduite et la conception de la vie,

(1) *Attische Grabreliefs*, pl. LXXXV, 337, p. 77-8.
(2) *Attische Grabreliefs*, pl. XCVII, 410, p. 94-5.
(3) *Attische Grabreliefs*, pl. LXXIII, 306, p. 69.
(4) *Attische Grabreliefs*, pl. CXLI, 718, p. 153.
(5) *Annali*, 1876, p. 67-71, pl. H. — Furtwængler, *Collection Sabouroff*, Introduction aux sculptures, p. 49.

la prescience et la certitude de cette fin, la mélancolie qui peut par suite attrister l'âme humaine, tels deviennent ses sujets préférés. Par là se confirme une fois de plus, d'une manière éclatante et indéniable, l'évolution des idées, courantes en Grèce, relatives à la fin de l'homme et à sa destinée après la mort.

CONCLUSION

Le changement que nous avons constaté dans la manière dont les Grecs se sont représenté la fin humaine, ne s'opère pas à date précise, comme un mouvement dont la cause serait immédiate et prévue. Il ne peut être question, surtout quand il s'agit d'idées et de révolution morale, de variations brusques et soudaines, sans longs antécédents, comme sans préparation. Il n'est pas d'horloge, si subtil qu'on en imagine le mécanisme, qui puisse marquer ces métamorphoses, parce qu'il n'y a pas d'instant propre où elles s'accomplissent. Pourtant il faut bien qu'elles s'accomplissent, car, si l'on considère un même peuple à des intervalles déterminés de son histoire, on s'aperçoit qu'il a moralement changé, qu'il a évolué en bien ou en mal. Ces modifications, pour insensible qu'en soit la marche, peuvent par suite s'enfermer en des limites fixes. De l'une à l'autre date, la révolution s'est poursuivie, lentement, par expériences obscures, selon une gradation mal aperçue, mais dont l'aboutissement est certain. — Le cinquième et le quatrième siècle, que nous avons étudiés, sont précisément en Grèce l'une de ces périodes décisives. Ni l'une, ni l'autre des tendances successives que nous avons cru reconnaître n'y domine, en aucun temps, sans contestation et sans partage : l'une décroît lentement, tandis que l'autre commence d'apparaître. Mais là est le point fixe où les forces contraires se rejoignent : dans cet intervalle a sonné l'heure idéale où l'âme grecque a passé de l'une à l'autre.

Au début du cinquième siècle, si on eût demandé à un Hellène ce qu'il attendait après la mort, tout porte à croire qu'il n'eût pas hésité à répondre qu'il n'espérait rien de bien heureux, ni de bien réel. Il ne pensait pas, à proprement parler, que l'être finissait quand pourrissait le corps, ni que tout fût irrévocablement terminé après le trépas ; il honorait la tombe,

donc il croyait que le défunt y continuait son existence, mais quelle pouvait-elle être? uniquement dépendante des hommages des survivants, sans espérances et sans joies, puissante pour le mal seulement, rarement bienfaisante et utile. Quant à l'Hadès, s'il commençait d'y croire, quelle consolation pouvait-il en retirer, puisqu'on y regrettait la terre? Si bien que, malgré ces atténuations à la privation complète de l'être, la mort, en fait, terminait toute chose; c'était bien la fin de l'homme, après laquelle il ne pouvait compter sur nul profit et nul plaisir.

Si on eût posé la même question à la fin du quatrième siècle, tout porte à croire que la réponse aurait été différente. En tout cas, elle aurait été plus hésitante. L'on n'avait pas encore d'assurances sur la nature de l'existence ultérieure, mais de grandes espérances sur sa réalité et sa félicité, espoirs qu'encourageait et que fortifiait le développement des religions mystiques. Si leurs promesses étaient encore bornées, si on ne les acceptait pas encore toutes, ni d'une âme bien sincère, il n'y avait pas moins un vif mouvement d'esprit vers un idéal supérieur, vers une existence continuée, non seulement équivalente, mais supérieure à cette vie présente et dont celle-ci pouvait être la préparation. Il ne faudrait certes pas exagérer, ni croire qu'il y avait là rien de pareil à cet enthousiasme qui crée les religions, mais les germes d'une croyance prochaine y étaient peut-être contenus. La mort n'était plus la presque certitude du néant, mais un mystère encore non révélé, dont la solution inquiétait les âmes. —

Quand ils n'imaginaient rien de réel ou d'heureux après le trépas, les Grecs devaient, suivant une tendance qui leur était naturelle, se renfermer tout entiers en cette vie. Comme l'existence était tout, et qu'être, pour eux, était agir, ils agissaient avec passion, avec une ardeur si complète et si exclusive, qu'elle les prenait entiers et qu'ils ne souhaitaient rien au delà. La libre vie facile des races méridionales satisfaisait d'ailleurs leur besoin d'émotions, et l'existence était, seule, leur idéal.

Par contre, quand les idées courantes sur la nature de la mort commencèrent à se transformer, la conduite de la vie put être insensiblement modifiée. Du moment où l'on pouvait, dès cette terre, non seulement prévoir, mais s'assurer même, dans une certaine mesure, une existence ultérieure, il est naturel que cette dernière put devenir la pensée principale et l'occupation exclusive de l'homme. La vie, de matérielle et brutale qu'elle était, devient moins active et se pénètre peu à peu de

réflexion et de mélancolie. Elle n'est plus sa seule fin, mais elle devient un moyen et sent elle-même sa dépendance (1). —

On aperçoit sans peine les avantages que la Grèce retira de cette évolution. Il y en a de toutes sortes, d'intellectuels et de moraux.

Les progrès moraux sont évidents. Ce n'est pas que les doctrines des sectes mystiques ressemblassent à nos religions modernes. Ouvertes à tous, sans examen de conscience, sans initiation des âmes, sans perfectionnement nécessaire, ces communautés étaient trop visiblement de simples assurances contre le trépas, pour que leur succès amenât une rénovation des mœurs et un progrès sérieux des consciences. Mais si les sectes étaient étroites et formelles, leur ambition était plus haute ; leurs doctrines ou celles qu'on leur prêtait ne parlaient que de vertu, de justice et de rémunération. Les écrivains semblaient d'accord pour louer ces idées nouvelles, et le public se convertissait peu à peu à leur influence. Par toutes ces voies, un idéal nouveau se faisait jour ; une évolution commençait vers des doctrines jusqu'alors inconnues.

Quant aux avantages intellectuels, ils étaient moins contestables encore. Du moment où l'attention était portée vers la fin de l'homme, sa curiosité, éveillée désormais, s'attachait aux problèmes moraux, à la connaissance des passions, à la détermination des ressorts de l'âme, à la recherche des caractères individuels. Les généralisations des époques précédentes avaient fait leur temps. La philosophie se proposait pour la première fois de connaître l'homme, et à Platon et Aristote, qui édifient des systèmes, succède Théophraste qui écrit des Caractères et s'attache aux détails minutieux qui distinguent les individus. De même la comédie, de politique qu'elle était, se fait toute intellectuelle et morale. La voie est frayée à Ménandre qui, avec son ingéniosité pénétrante et subtile, démêlera les secrets ressorts des passions et des intérêts. Il n'est pas jusqu'à l'art qui, avec Praxitèle et Scopas, n'acquière des ressources nouvelles et ne devienne plus « expressif. » Dans toutes les voies, un grand effort est tenté vers la connaissance de l'individu et, comme la détermination du caractère est pour cela nécessaire, vers celle des passions individuelles. L'influence de la pensée sur le phy-

(1) Il ne peut être question ici que d'une tendance tout à fait générale. Les exceptions, est-il besoin de le dire, sont et ne pouvaient être que nombreuses.

sique est mise en lumière et parfois même volontairement exagérée. Par là l'homme, se connaissant et se pénétrant mieux lui-même, devenait plus capable de démêler sa véritable nature et sa fin. Aussi les écrivains et les artistes excellent dans l'expression des sentiments rares et délicats, l'âme grecque devient plus sensible et plus raffinée.

Mais ces avantages étaient rachetés par de nouveaux défauts, et ce n'est pas impunément que le peuple grec renonçait à ses traditions.

Cette même soif d'agir, ce besoin d'être et de manifester sa vie, cette énergie souveraine et irrésistible, toutes ces forces, souvent égoïstes et brutales, avaient illustré et sauvé la Grèce. Si son histoire avait été au cinquième siècle si riche en belles actions et en chefs-d'œuvre, en hommes d'état et en artistes, c'est que toutes les volontés étaient tendues en tous sens, que la passion et la soif de gloire animait tous les cœurs, que chacun voulait, non seulement vivre pour lui-même en goûtant la volupté secrète de son énergie, mais la manifester par un acte éclatant, exploit ou bien chef-d'œuvre. Si l'ambition personelle était parfois égoïste et avide, et si le désir tout exclusif de briller ne discernait guère le bien du mal, la délicatesse qui manquait à ces énergies déchaînées était rachetée par une intensité toute particulière de l'action, par un désintéressement absolu et par le sacrifice entier de l'être à l'œuvre qu'il créait. Et, sans cet âpre désir d'être immortelle, comme sans cette étroitesse de pensée, ni la Grèce n'aurait atteint le haut point de civilisation où elle s'est élevée, ni elle n'aurait laissé à son nom la gloire qu'elle a su y attacher.

Et non seulement l'action était à elle-même sa meilleure récompense, mais, dans l'œuvre d'art qu'on créait, on ne cherchait que la seule beauté. Le sculpteur se préoccupait assez peu d'imiter l'être particulier qu'il avait devant lui, il ne s'inquiétait ni de ses pensées, ni de son caractère, ni de ce qui pouvait, au moral comme au physique, en faire un individu, il le prenait comme thème de beauté, il l'étudiait comme un modèle idéal où l'œuvre parfaite était contenue en germe. Nulle préoccupation secondaire, nulle pensée de dessous ne l'agitait : l'art était aimé et recherché pour lui-même. Aussi atteignait-il à une merveilleuse et unique pureté de formes : nulle vision plus sereine de grâce radieuse et parfaite ne fut jamais donnée à l'homme. Car jamais l'équilibre de la pensée et du corps ne fut aussi harmonieux, jamais l'homme ne put aussi naïvement

et aussi librement être lui-même. Aussi jamais ne fit-il des œuvres plus véritablement humaines, plus dignes d'être éternellement admirées.

Quand l'Hellène chercha dans l'existence une autre fin qu'elle-même, l'équilibre ne put subsister. L'art y perdit sa pure sérénité, l'action son principe, et la décadence commença. Si les Grecs y gagnèrent, l'humanité n'a pu qu'y perdre, car on voit bien les progrès moraux qui suivirent, non les chefs-d'œuvre qu'ils ont créés. D'ailleurs, une langueur inconnue gagna les esprits : une Grèce nouvelle commence, infiniment séduisante et curieuse, mais amollie, énervée, s'épuisant en luttes intestines et en subtilités d'Ecole. Sa conception de la vie l'avait faite forte et grande; cette tendance nouvelle l'affina, mais la conduisit à sa perte.

TABLE DES MATIÈRES

DEUXIÈME PARTIE.

CHAPITRE PREMIER.

CHAPITRE II.

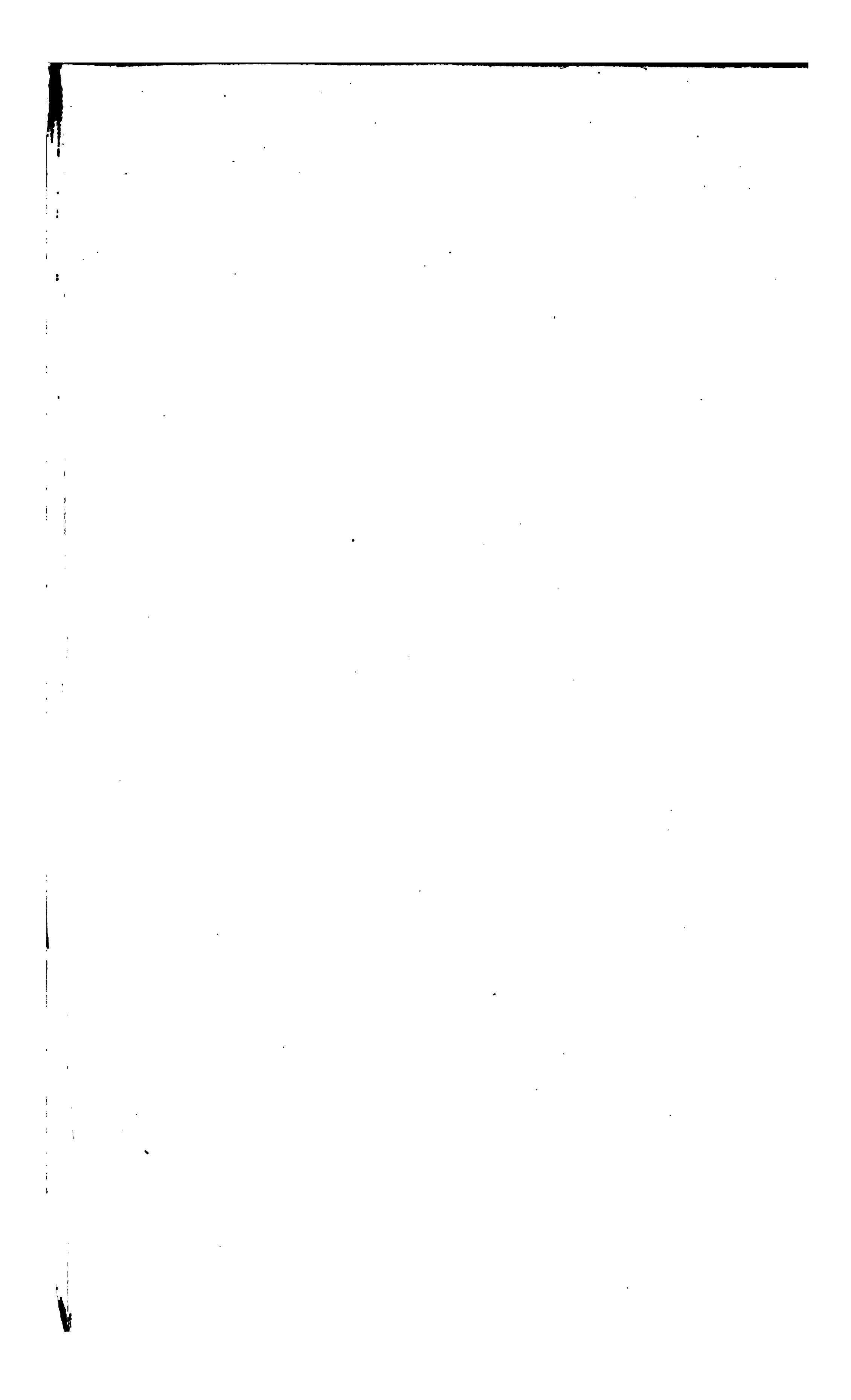
CHAPITRE III.

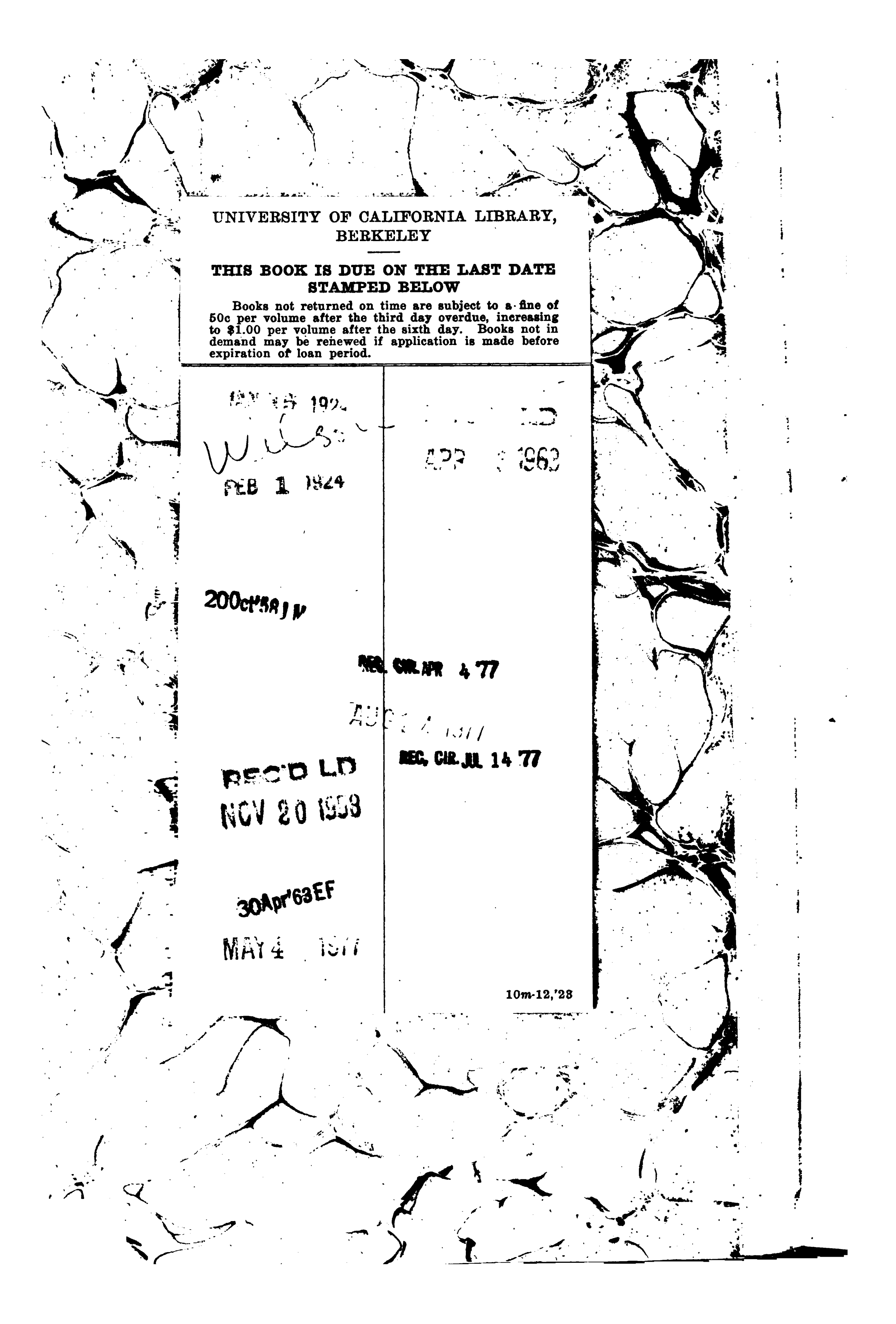
CHAPITRE IV.

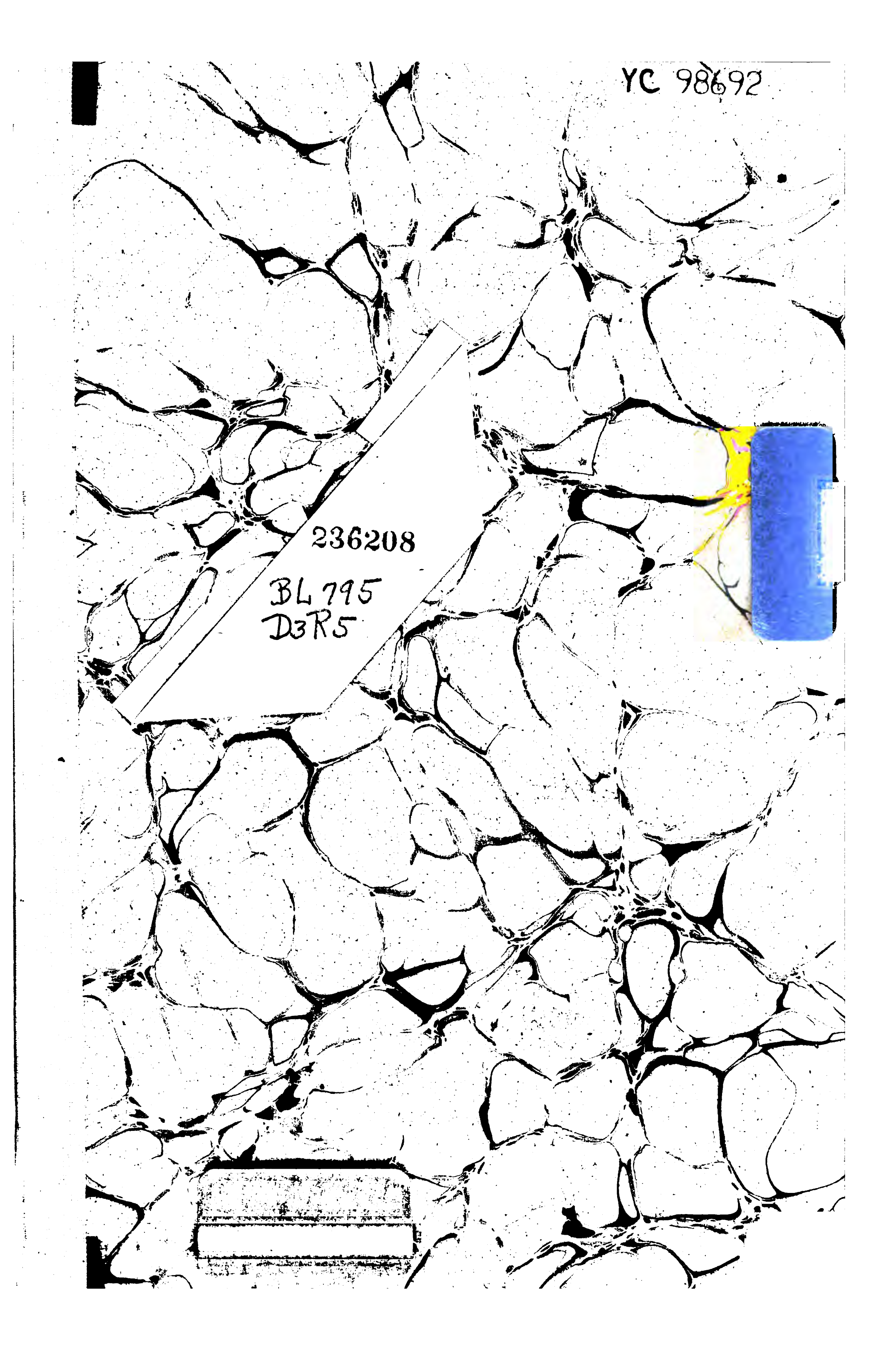
TROISIÈME PARTIE.

CONCLUSION.

TOULOUSE. — IMP. A. CHAUVIN ET FILS, RUE DES SALENQUES, 28.






YC 98692
236208
BL 795
D3R5

